

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

CCI: Centro di ricerca sulla cooperazione internazionale

DOTTORATO DI RICERCA IN

Scienze della Cooperazione internazionale “Vittorino Chizzolini”

S.S.D: M-FIL/01

Ri-leggere le Scritture al crocevia di più tradizioni
Per un pluralismo inter-intraculturale: tra simbolo e dialogo

Coordinatore:

Prof. Mauro Mazza

Docente supervisore:

Prof. Fulvio Cesare Manara

Studente:

Gianni Vacchelli

XXVI CICLO

ANNO ACCADEMICO 2012-2013

*In generale ciò che è noto,
appunto in quanto noto,
non è conosciuto
(F.W. Hegel)*

*Le differenti tradizioni religiose
dell'umanità sono come il numero quasi
infinito di colori che appaiono una volta
che la luce divina o semplicemente la
luce bianca della realtà cade sul prisma
dell'esperienza umana
(R. Panikkar)*

*Sovra candido vel cinta d'uliva
donna m'apparve, sotto verde manto
vestita di color di fiamma viva
(Dante, Pg XXX 31-33)*

*Perché l'incontro è adesso,
il centro qui...*

Indice

Indice.....	3
Introduzione: i temi principali e il quadro teorico della ricerca.....	11
1. I temi principali e le caratteristiche di fondo della presente ricerca.....	11
2. Il quadro teorico della ricerca.....	19
Capitolo 1 Il contesto odierno e le sfide dell'oggi	
Interculturalità, intraculturalità, pluralismo.....	25
1.1. Rileggere la Bibbia nel contesto delle sfide dell'oggi.....	25
1.2. La crisi dell'istruzione, la globalizzazione e il dialogo inter- intraculturale.....	26
1.3. Una crisi di civiltà, di cosmovisione: il senso di emergenza.....	27
1.3.1. Una crisi "antica": voci profetiche del primo novecento.....	31
1.4. L'esodo dalla crisi: il doppio movimento inter/intra-culturale.....	37
1.4.1. Ancora sul dialogo inter-intra-culturale e inter-intra-religioso.....	39
1.4.2. Inter-culturalità e intra-culturalità: oltre il noema husserliano.....	41
1.5. Mythos e logos. Simbolo e critica.....	44
1.6. Il modello fisico dell'arcobaleno.....	46
1.6.1. Occidente o Occidenti?.....	48
1.6.2. Tramonto dell'Occidente o di un Occidente?.....	50
1.6.3. Le plurime radici europee (e la radice ebraica).....	51
1.7. Ancora sul presente: la fine del paradigma sociale e l'età del soggetto secondo Touraine.....	54
1.7.1. La cultura dell'autenticità secondo Charles Taylor.....	58
1.7.2. Il mito contemporaneo della libertà e la religione come libertà.....	59
1.8. Identità non è identificazione: pluralismo e armonia.....	64
1.8.1. Due modi di pensare l'identità: la mente semitica e la mente indica.....	66
1.8.2. Un'identità pluralista: il "caso Raimon Panikkar".....	67
1.8.3. Un'altra metafora panikkariana: il nodo e la rete.....	67
1.8.4. Ancora sull'identità plurale e articolata: il pensiero di Amartya Sen.....	69
1.8.5. Altri modelli di identità plurale: Ricouer, Meyer-Bisch, Glissant.....	70

1.8.6. La diversità culturale patrimonio comune dell'Umanità.....	76
1.8.7. Relatività non è relativismo: il pluralismo della verità.....	77
1.9. Tra frammentazione ed età assiale.....	81
Capitolo 2 Per una lettura simbolico-interiore e secolare della Bibbia	
Il «Great Code» dell'Occidente tra re-semitizzazione e de-mitizzazione.....	83
2.1. La Bibbia, testo religioso-cardine e “Great Code” dell'Occidente.....	84
2.1.1. Ancora sulla Bibbia come Grande Codice: altre auctoritates.....	86
2.1.2. La lettura culturale: il senso del discorso e la verità delle cose.....	87
2.1.3. Leggere la Bibbia come un avvincente romanzo: la testimonianza di Voltaire.....	88
2.1.4. Una terza grande ragione: la dimensione estetica, artistico-letteraria della Bibbia.....	89
2.1.5. La Bibbia come enciclopedia dei generi e degli stili.....	90
2.1.6. Immagini e simboli della grande poesia biblica.....	91
2.1.7. Una quarta ragione: la dimensione esistenziale e sapienziale.....	92
2.1.8. L'esperienza biblica è esperienza umana.....	93
2.1.9. L'esperienza biblica come esperienza religiosa, spirituale, mistica lato sensu.....	95
2.2. Il paradosso del Libro-assente/presente.....	98
2.2.1. Ri-Scritture e storia degli effetti.....	99
2.3. Per una lettura pluralistica: l'interpretazione infinita.....	101
2.3.1. La tradizione cristiana e i 4 livelli di interpretazione della Bibbia.....	102
2.3.2. La tradizione ebraica (qabbalistica e non): un mondo riscoperto e da riscoprire.....	103
2.3.3. Ancora sulla Qabbalah: strategie ermeneutiche.....	109
2.3.4. La «radice ebraica» e la re-semitizzazione dell'ermeneutica.....	112
2.3.5. Il rimosso “ebraico”.....	114
2.4. Un breve excursus: l'esegesi simbolica nella tradizione mistica islamica secondo Corbin.....	115

2.5. Colligite fragmenta e la raccolta dei frammenti: per un'ermeneutica intera ed olistica.....	119
2.5.1. Per un'ermeneutica matura: alcuni movimenti inter-in-dipendenti.....	120
2.5.2. Il dinamismo iniziatico e trasformativo: la Bibbia "libro di trasmutationes".....	124
2.6. La lettura olistica e intera è una lettura triadica.....	126
2.6.1. Tra ottica simbolica e conflitto delle interpretazioni/kosmologie.....	130
2.7. La lettura intera include anche un'ermeneutica euristicamente del sospetto.....	133
2.8. Verso nuovi orizzonti esegetici: una breve sintesi.....	134
2.8.1. Le tre età della lettura-ricezione biblica.....	137
Capitolo 3 Mythos trinitario, intuizione cosmoteandrica e simbolo	
Oltre il monoteismo.....	139
Una breve introduzione sui temi cruciali del capitolo.....	139
3.1. La "foresta dei simboli" e un triplice sentiero.....	140
3.2. PER UNA FILOSOFIA INTER-INTRA-CULTURALE DEL SIMBOLO... ..	141
3.2.1. Mythos, logos, pneuma: la simbolica trinitaria.....	141
3.2.2. Mythos, logos, pneuma e la trasmitizzazione.....	143
3.2.3. Oltre il dualismo e il monismo/monoteismo: un nuovo mythos emergente.....	145
3.2.4. Ancora sul simbolo nelle sue varie accezioni: 9 risonanze.....	146
3.3. IL MYTHOS TEISTA E IL MONOTEISMO.....	152
3.3.1. Teismo, monoteismo e il "simbolo Dio".....	152
3.3.2. Parlare di un mythos da un altro orizzonte.....	153
3.3.3. Il mythos teistico: le caratteristiche principali.....	154
3.3.4. Il principio di Ragionevolezza come chiave del teismo.....	155
3.3.5. "Il dogma parmenideo": forza e debolezza del teismo.....	157
3.3.6. Mythoi non-teistici e stati di coscienza.....	157
3.3.7. Una descrizione del monoteismo.....	159
3.3.8. Obiezioni e critiche al monoteismo.....	162
3.3.9. Le critiche di Simone Weil al monoteismo e la provvidenza	

<i>impersonale</i>	163
3.3.10. <i>Il monoteismo, la «distinzione mosaica» e la violenza secondo Jan Assmann</i>	165
3.3.11. <i>La critica femminista al monoteismo</i>	171
3.3.12. <i>Una rivisitazione critica del monoteismo secondo Bori</i>	172
3.3.13. <i>Il monoteismo qualificato o esoterico secondo Corbin</i>	173
3.3.14. <i>La Bibbia e il monoteismo: una questione complessa e articolata</i>	174
3.4. <i>ADVAITA E TRINITÀ OLTRE IL MONISMO E IL DUALISMO</i>	180
3.4.1. <i>L'intuizione advaitica e trinitaria secondo Panikkar</i>	180
3.4.2. <i>Monismo e dualismo: due opzioni “geniali” della tradizione umana</i>	181
3.4.3. <i>La dottrina advaita o a-dualità</i>	183
3.4.4. <i>Intuizione advaitica e centralità della relazione</i>	185
3.4.5. <i>Correlazioni costitutive: la rete è il reale</i>	186
3.4.6. <i>La Trinità, un equivalente dell'advaita</i>	187
3.4.7. <i>L'intuizione trinitaria cristiana</i>	189
3.4.8. <i>Il simbolo trinitario come simbolo di tutta la realtà. La relazionalità radicale</i>	190
3.4.9. <i>Il contributo trinitario ed interculturale di Jung Young Lee</i>	192
3.4.10. <i>Sufismo e taoismo secondo Izutsu: verso l'a-dualità?</i>	195
3.5. <i>L'INTUIZIONE COSMOTEAANDRICA COME UNIVERSALE INTERCULTURALE</i>	198
3.5.1. <i>La relazione ontonomica Dio-Uomo-Mondo</i>	198
3.5.2. <i>L'invariante teantropocosmica e l'intuizione cosmoteandrica</i>	199
3.5.3. <i>La visione o intuizione cosmoteandrica</i>	200
3.5.4. <i>Altre triadi teantropocosmiche e cosmoteandriche</i>	203
3.5.5. <i>Pensare e vivere per triadi</i>	207
Capitolo 4 Esercizi di esegesi simbolica e trinitaria: tra iniziazione e interiorità. Dio-Uomo-Mondo nella Bibbia (e in altri universi culturali)	209
4.1. <i>Esercizi di lettura simbolico-interiore</i>	209
4.2. <i>L'INTUIZIONE COSMOTEAANDRICA NELLA BIBBIA</i>	211
4.2.1. <i>La tripolarità del reale nel Gran Libro</i>	211
4.2.2. <i>Adamah e adam: un legame costitutivo</i>	212

4.2.3. Altri brevi viaggi cosmoteandrici nel testo biblico: <i>bere'sit</i>	214
4.2.4. Il mistero del nome divino <i>Elohim</i>	216
4.2.5. Il nome divino <i>YHWH</i>	216
4.2.6. Il viaggio cosmoteandrico di <i>Giobbe</i> e <i>Giona</i>	217
4.2.7. Il mondo vedico: gli elementi cosmoteandrici.....	218
4.2.8. Il <i>Puruṣa</i> cosmoteandrico.....	221
4.2.9. <i>Agni</i> , il Fuoco cosmoteandrico.....	224
4.3. OLTRE IL MONOTEISMO: ANCORA SUI NOMI DIVINI.....	227
4.3.1. Il pluralismo simbolico dei nomi divini.....	227
4.3.2. Ancora sul mistero dei nomi divini: una traduzione sconvolgente di <i>Gen 1,1</i>	229
4.3.3. Nomi divini come simboli, icone del Mistero indicibile.....	229
4.3.4. Per concludere: il mistero del Cristo cosmoteandrico in <i>Dante</i>	231
4.3.5. Monoteismo o diteismo maschile/femminile? La posizione di <i>Idel</i>	231
4.3.6. <i>Elohim</i> femminile e <i>YHWH</i> maschile.....	232
4.3.7. La rilettura cabbalistica di <i>Gikatilla</i> di <i>Dt 6,4</i>	235
4.3.8. Un breve excursus: onomatofonia divina nella mistica islamica.....	236
4.3.9. <i>Allāh</i> , <i>Rabb</i> nel Corano: un possibile raffronto con <i>Elohim</i> e <i>YHWH</i>	239
4.3.10. Il misterioso <i>ha-Elohim</i> , tra immanenza e trascendenza.....	240
4.3.11. Un'ipotesi integrativa: <i>ha-Elohim</i> come coincidentia oppositorum.....	242
4.3.12. Una breve rilettura di <i>Es 20,3</i>	243
4.3.13. Un altro excursus: triadi cabbalistiche, cosmoteandriche e nomi divini.....	244
4.4. IL VIAGGIO INTERIORE ED INIZIATICO NELLA BIBBIA.....	248
4.4.1. La dimensione iniziatica della Bibbia.....	248
4.4.2. Il viaggio iniziatico genesiaco.....	250
4.4.3. <i>Gen 1-2</i> : la vicenda iniziatica dell' <i>adam</i>	252
4.4.4. Dare nome agli animali (interiori).....	254
4.4.5. <i>Gen 3</i> : una vicenda conosciutissima, anzi... sconosciuta.....	256
4.4.6. I protagonisti: una brutta figura collettiva?.....	257
4.4.7. Una traduzione diversa per "l'albero più famoso".....	258
4.4.8. L'albero della Vita, il "primo" albero.....	260

4.4.9. Il serpente: l'avversario ontologico ma anche... il nemico.....	261
4.4.10. Iššah: "l'altro lato di adam".....	262
4.4.11. La separazione-frantumazione di tutte le relazioni.....	263
4.5. IL VIAGGIO INIZIATICO DI ABRAMO: LE 10 PROVE.....	269
4.5.1. Dall'uscita da Carran al sacrificio/legatura di Isacco.....	269
4.5.2. Il padre di Abramo (Gen 11,26-30).....	270
4.5.3. Un padre oppressivo e una famiglia chiusa in se stessa: verso la liberazione.....	271
4.5.4. Il grande viaggio: «Vai verso di te» (Gen 12,1-10).....	273
4.5.5. La polisemia di lek leka, dell'andare verso di sé.....	275
4.5.6. "Rivolgersi al proprio interno" secondo la sapienza taoista.....	279
4.5.7. Le vie del ritorno nello shivaismo tantrico del Kashmir.....	280
4.5.8. Andare verso l'Io e scoprirsi tu dell'Io.....	281
4.5.9. Elezione interiore o esteriore?.....	282
4.5.10. La discesa in Egitto e le vicende di Saray.....	283
4.5.11. Un breve cenno a Gen 22: ermeneutica come atto sacrificale.....	285
4.5.12. Altri viaggi iniziatici della Bibbia.....	287
4.6. IL SIMBOLO DEL BAMBINO ESTERIORE ED INTERIORE	
TRA AT E NT.....	289
4.6.1. Due pagine straordinarie del NT: il bambino divino e interiore.....	289
4.6.2. Il simbolo del bambino divino, crocevia di significati e di discipline.....	289
4.6.3. L'abbraccio del Cristo ai bambini nel Vangelo di Marco.....	291
4.6.4. Imitatio Christi o assimilatio Christo?.....	292
4.6.5. Un gesto esteriore ed interiore "sconvolgente".....	294
4.6.6. Ancora su Mc 10, 13-16: il bambino e il Regno.....	296
4.6.7. Il bambino divino che noi siamo, Divinità e Infanzia.....	297
4.6.8. Dispersione o integrazione del bambino divino.....	298
4.6.9. L'anti-iniziazione, la deriva sacrificale, la "pedagogia nera".....	299
4.6.10. I "vangeli dell'infanzia": il bambino e Erode.....	300
4.6.11. Altre suggestioni inter-intraculturali sul bambino cosmoteandrico.....	302
Le metamorfosi fanciullesche dello Zarathustra di Nietzsche.....	303
Le intuizioni di Dante, Leopardi e Pascoli.....	306
Fanciulli cosmoteandrici tra Vicino Oriente, India e Sud-Est asiatico.....	306

4.6.12. Il bambino nella simbolica trinitaria.....	307
Capitolo 5 Bibbia ed educazione: un diritto culturale	
Diritti umani e mondo biblico (e altra storia degli effetti).....	309
5.1. Le idee di fondo del capitolo.....	309
5.2. Storia degli effetti, inter- e intra-testualità: un rapporto biunivoco.....	310
5.3. LA CENTRALITÀ DEI PROCESSI EDUCATIVI E D'ISTRUZIONE (SPECIE DI MATRICE UMANISTICA).....	313
5.3.1. La centralità dell'istruzione e dell'educazione nella cultura dei diritti.....	313
5.3.2. La centralità culturale della Bibbia nell'educazione e nella formazione.....	314
5.3.3. La crisi dell'istruzione secondo M.C. Nussbaum.....	315
5.3.4. Per un'educazione socratica pluralistica.....	317
5.3.5. Diventare cittadino del mondo.....	322
5.3.6. Educare alla differenza e alla bellezza. Il pensiero di genere di Luce Irigaray.....	323
Superare un'educazione monosoggettiva: rischi e opportunità dell'oggi.....	324
Verso una nuova educazione globale e a-dualistica.....	325
Ripensare la scuola a partire dalla differenza: il mistero dell'altro.....	326
La via della differenza e della bellezza: pratiche dialogali a scuola.....	327
“Vai verso di te”, “diventa ciò sei”, l'incontro con l'altro: bellezza, sapienza, differenza.....	330
Alcuni esempi: grandi coppie umane (e/o divine) d'Oriente e d'Occid.	330
Dante e Beatrice: un'iniziazione femminile.....	331
L'estasi dell'incontro: un evento meraviglioso e tremendo.....	331
La trilogia del reale: aldiquà, felicità e realizzazione.....	333
Coppie umane e divine d'Oriente.....	334
L'iniziazione delle Dakini.....	335
Ibn 'Arabī e Nizam, un'“altra Beatrice”.....	336
Il Cantico dei Cantici e la Sulamita.....	337
5.4. BIBBIA E DIRITTI UMANI E CULTURALI.....	339
5.4.1. Una lettura pluralista e simbolica della Bibbia come diritto culturale..	339
5.4.2. Il “vai verso di te”, l'età del soggetto, e l'approccio delle capacità.....	340
5.4.3. Ancora sull'approccio delle capacità secondo Martha Nussbaum.....	341
5.4.4. Una possibile “mutua fecondazione”?.....	343
5.4.5. Il «vai verso di te» e l'istanza dei diritti culturali.....	345
5.4.6. Garantire un accesso reale ed esperienziale all'opera.....	346

5.4.7. Ancora sull'opera e sulla sua fondamentale importanza.....	347
5.4.8. Bibbia e cultura dei diritti e doveri dell'uomo.....	348
5.4.9. Il vai verso di te interiore e politico, mistico e attivo.....	350
5.4.10. Un diritto culturale da declinarsi sotto molti punti di vista.....	351
5.5. ANCORA SU BIBBIA E DIRITTI UMANI.....	353
5.5.1. Le riflessioni del biblista Barbaglio.....	353
Il filone sacerdotale: l'immagine e la somiglianza.....	353
Il filone messianico e la sua ricchezza.....	357
5.5.2. Bibbia e pluralismo: integrare le prospettive.....	360
Bibbia e cultura dei diritti umani.....	362
Dall'immagine alla somiglianza: l'ultimo Bori.....	363
5.5.3. Imago Dei e modelli di genere secondo K.E. Børresen.....	368
L'inculturazione dell'imago Dei: dall'androcentrismo ad un'antropologia olistica.....	369
5.5.4. La Dichiarazione universale e il Decalogo secondo Chouraqui.....	371
5.5.5. Bibbia e diritti umani e culturali del bambino.....	379
La cultura dell'infanzia nella riflessione di P. Meyer-Bisch.....	380
La figura dell'«enfant-ancêtre» nella cultura africana.....	384
Pedagogia socratica in Martha Nussbaum.....	388
La pratica della P4C (Philosophy for Children).....	389
Heckman, le capacità e la prima infanzia.....	390
5.6. HESSE E “UNA LETTURA MISTICA DELLA BIBBIA”: INTUZIONI HESSIANE A-DUALISTE.....	391
5.6.1. Una storia degli effetti a due sensi: Hesse e la Bibbia.....	391
5.6.2. Il paradigma biblico e il crocevia culturale.....	391
5.6.3. Bibbia e “crocevia”: una diade costitutiva.....	394
5.6.4. Il viaggio iniziatico di Hesse.....	395
5.6.5. Ancora il crocevia: tre intuizioni adualiste.....	397
Conclusioni.....	403
1. Alcuni punti fondamentali per la trasformazione.....	403
2. La violenza nella Bibbia e la sua ermeneutica: una vexata quaestio.....	408
3. Alcuni ipotesi sull'ermeneutica della violenza nella Bibbia.....	409
4. Il mito della pace.....	412
Abbreviazioni bibliche.....	413
Bibliografia.....	417

Introduzione

1. I temi principali e le caratteristiche di fondo della presente ricerca

L'ipotesi di lavoro di questa ricerca è la possibilità di una lettura secolare, pluralistica, simbolica e interiore della *Bibbia*, al crocevia di più tradizioni: *in primis* quella cristiana e quella ebraica (ma con riferimenti anche all'islam mistico), messe a dialogo con l'Oriente (soprattutto l'*advaita* indico, con cenni ad altre sapienze del Sud-Est asiatico).

La ricerca ha senz'altro una forte dimensione teorica e teoretica: l'ermeneutica filosofica e religiosa, l'esegesi biblica, gli aspetti letterari e stilistici, i generi letterari, la filologia, la dimensione antropologica e simbolica e altri saperi umanistici vi sono coinvolti. Attenzione anche al paradigma dei diritti culturali, che sono essi stessi al crocevia di discipline diverse: diritto, filosofia, antropologia, scienze politiche ed economiche, teologia, osservazione del territorio¹ etc. Del resto è un'esigenza sempre più avvertita che le discipline dialoghino tra loro in un'ottica più transdisciplinare, che solo interdisciplinare. *Colligite fragmenta*, ha scritto spesso Raimon Panikkar: «raccolgete i frammenti», in questo caso delle culture, delle discipline, delle tradizioni, per ricomporle creativamente. Anche le cattedre UNESCO si sono spesso richiamate a questo scopo:

La scommessa delle Cattedre UNESCO è forse di contribuire a reintegrare tra loro, senza mescolarli, i differenti domini culturali: scienze, arti, religioni, modi di vita, etc.².

Tuttavia la presente ricerca ha anche una forte istanza educativa, politica (nel senso naturalmente di *polis*), formativa³, culturale (nel senso di: paradigma culturale, per dirla

¹ S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – C. Bieger-Merkli – A. Sow (éd.), *Droits culturels et traitement des violences. Actes du Colloque international (Nouakchott, 9-11 novembre 2007)*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 2; cfr. anche il cenno in L. Vigano, *La participation aux processus économiques et financiers dans le développement*, in S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – J. Bouchard (éd.), *La démocratisation des relations internationales. Actes du Colloque international (Bergamo, 23-25 octobre 2008)*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 73.

² «L'enjeu des Chaires UNESCO est peut-être de contribuer à réintégrer entre eux, sans les mélanger, les différents domaines culturels: sciences, arts, religions, modes de vie, etc.», in S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – J. Bouchard (éd.), *La démocratisation des relations internationales. Actes du Colloque international (Bergamo, 23-25 octobre 2008)*, cit., pp. 60-1.

³ V. *infra*, p. 26, quanto scrive Martha Nussbaum per la quale la crisi attuale è anche e soprattutto crisi mondiale dell'istruzione e della formazione di un cittadino attivo (o di una docile macchina).

con Touraine⁴). Essa si inserisce in questioni vitali del nostro tempo quali il dialogo interreligioso e intrareligioso, l'interculturalità⁵ e l'intraculturalità⁶, la cultura dei diritti umani, la questione della pace, del pluralismo e dell'identità. Ma verte anche sul fenomeno religioso, che può essere sì «dinamite dei popoli»⁷, ma anche straordinaria istanza trasformativa, luogo di traducibilità, di dialogo, concentrazione di valori e simboli⁸. Tutte questioni centrali per la cooperazione internazionale.

Anche in questo senso accennavo dunque ad una dimensione politica *lato sensu*. Non si tratta solo di teoria e neppure di erudizione, per quanto entrambe siano rispettabili. Inoltre, come dimostrerò nel corso della tesi, la *Bibbia* è un libro profondamente “ingressivo” e performativo: ci chiama al cammino, alla trasformazione, alla profondità, non importa quale sia il nostro credo o la nostra cultura. Il messaggio biblico ha una valenza anche laica, secolare, aperta a tutti, sapienziale, su cui mi diffonderò ampiamente.

Insomma, senza enfasi, ma pure senza minimizzare, le questioni accennate hanno una loro profonda urgenza e dimensioni ormai planetarie: abbiamo bisogno del resto di una cultura della pace e del dialogo, che sappia armoniosamente declinare particolarità e universalità, diversità e uguaglianza, identità e pluralismo, senza cadere in identitarismi

⁴ A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il saggiatore, Milano 2008, pp. 11ss.. Ma il paradigma è multiplo (non solo culturale).

⁵ Nel presente lavoro la prospettiva è interculturale (e attenta anche alla dimensione transculturale, senza però facili astrazioni): per questo non utilizziamo in genere i termini “multiculturale”, “multiculturalismo” etc. Per quanto il multiculturalismo (cfr. ad es. C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1993) «voglia non solo riconoscere e tollerare le differenze culturali, ma anche valorizzare e preservare tali differenze come garanzie di originalità ed autenticità di ogni singola cultura [...], corre almeno un duplice rischio: a) quello di considerare le diverse culture come *dati* uniformi e non come *prodotti* di interazioni e variabili culturali; b) quello di riconoscere semplicemente una *pluralità di monoculture*, come se queste fossero universi isolati, strutture autonome e chiuse» (G. Pasqualotto, *Filosofia e intercultura*, prefazione di M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 5; cfr. anche *ivi*, pp. 29ss. Per quanto riguarda invece i termini e i concetti di intercultura e interculturalità, essi hanno un'origine relativamente recente. L'aggettivo *intercultural* inizia a circolare dagli anni Sessanta del secolo scorso nei paesi di lingua inglese e spagnola. Importante nella diffusione di questo termine è stato il lavoro pionieristico di Ivan Illich presso il “Centro Intercultural de Documentación” fondato nel 1961 a Cuernavaca, in Messico: cfr. *ivi*, pp. 21ss.). Di straordinaria importanza, teoretica e pratica, la lezione panikkariana negli studi interculturali, così come nel dialogo e nella pratica interreligiosi.

⁶ Categoria centrale in questo studio, e in qualche modo innovativa.

⁷ Cfr. J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, il Mulino 2007, pp. 7ss.

⁸ Nelle pagine di questo studio preciseremo il senso in cui è intesa qui la dimensione religiosa, meno come fatto principalmente storico e sociologico, più come dimensione costitutiva, presente in ogni uomo e non monopolizzabile neppure dalle religioni. In questo senso si può parlare anche di una concezione della religione in un'ottica simbolica, interiore, mistica e, quindi, ben diversa da tante manifestazioni storico-sociologiche violente e fondamentaliste (che poi non sono le uniche, naturalmente).

fondamentalistici o in anomismi pericolosi⁹. È in gioco l'esistenza stessa del nostro pianeta.

Insomma il nostro discorso specifico sulla *Bibbia* si inserisce in un contesto più ampio, dove le culture e le religioni possono sì scontrarsi, ma anche incontrarsi, dialogare, “convertirsi”. E contribuire al bene dell'umanità e ad una possibile armonia. A questo mira, nei suoi limiti, la proposta di ermenutica biblica qui avanzata. Alcuni concetti-chiave di questa ricerca tornano ripetuti e variati nel corso dell'esposizione: si è coscientemente ricercato quasi un andamento, un procedere “a spirale”.

Il primo capitolo traccia appunto le coordinate dell'ampio contesto in cui inserire questa ricerca. Il momento attuale appare di grande complessità: la crisi è reale e profonda, ma è anche un'opportunità di cambiamento profondo. La globalizzazione qui è intesa come un dinamismo (di fatto monoculturale) pieno di ambiguità e di rischi. Altra cosa invece la dimensione della mondializzazione o dell'interculturalità. La lettura di Huntington che parla di un *Clash of civilisations* è del tutto insufficiente. Sulla stregua del pensiero di Panikkar, si individuano invece due movimenti, apparentemente opposti ed invece complementari, come necessari di fronte alle sfide dell'oggi:

a) un movimento di ritorno creativo e critico alle proprie radici. Naturalmente, trattando della *Bibbia*, le radici che interessano qui sono quelle occidentali, in particolare europee. Questo primo movimento potrebbe essere definito intra-culturale¹⁰: una discesa profonda nelle nostre tradizioni (e la *Bibbia* è un testo cruciale in questo senso), per scoprirle molto più vaste, variegata e pluralistiche di quello che forse siamo abituati a credere; si tratta anche di riscoprire l'aspetto simbolico e mistico di alcuni tratti della propria tradizione, per troppo tempo misconosciuti¹¹;

b) un movimento di aperture ad altre cosmovisioni, diverse dalla nostra: *in primis* l'Oriente (anche se ogni sapienza del mondo è chiamata a dare il suo contributo). Nessuna tradizione, da sola, per quanto grande, ha tutte le risposte alla sfida dell'oggi:

⁹ J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, Schultess, Genève-Zurich-Bâle 2005, p. 5.

¹⁰ Utilizziamo in queste prime pagine la grafia intra-culturale/intra-culturalità, per enfatizzare il concetto, per poi far uso, generalmente, della grafia “più economica” intraculturale/intraculturalità. Anche nel titolo del nostro lavoro *Ri-leggere* è scritto con il trattino per rafforzarne il significato: quella proposta è una vera e propria ri-lettura della *Bibbia*, per vederne aspetti nuovi, nascosti, “inediti”, latenti.

¹¹ In tal senso potremmo citare la straordinaria frase hegeliana (da noi messa tra l'altro in esergo): «In generale [...] ciò che è noto, appunto in quanto noto, non è conosciuto» (F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 1995, p. 85).

servono dialogo e reciproca crescita. Questo secondo movimento è interculturale, inter-/intra-religioso.

Lo sforzo è di mostrare come le identità siano costitutivamente plurali, nodi all'interno di una rete. Per questo, ad es., è preferibile parlare di Occidenti, piuttosto che di un solo Occidente (e questo vale anche per l'Oriente stesso)¹². L'articolazione pluralistica di un'identità permette maggiori ponti, maggiori spunti di dialogo anche con altre tradizioni. E può tenere insieme concreto e universale (o meglio: pluri-versale), particolare e simbolo interculturale.

Del resto molti interpreti, che siano filosofi e pensatori, artisti e scrittori etc., ci invitano a vedere il momento di cruciale passaggio che stiamo vivendo: alcuni assetti culturali appaiono "terminali" e non più in grado di parlare all'uomo contemporaneo. Emergono però nuovi paradigmi, nuovi "mythoi", in grado di cristallizzare senso e cammini. Per questo il nostro tempo è anche «l'età del soggetto», del processo di individuazione, della scoperta sempre più profonda dei diritti e dei doveri che ci caratterizzano e ci competono. Panikkar parla di un nuovo *mythos* emergente, che potrebbe essere detto triadico, trinitario, o anche, del pluralismo, della libertà e della pace.

La crisi che viviamo è pure quella dell'istruzione (Nussbaum): ancora una volta l'istanza teoretica di ripensamento e quella formativa-educativa stanno insieme.

Nel secondo capitolo si entra nello specifico della lettura e dell'ermeneutica della *Bibbia* qui proposta. Essa non è confessionale, ma appunto laica, secolare, culturale (e intra-interculturale), sapienziale, pluralistica, *lato sensu* spirituale. La *Bibbia* del resto è il «Grande Codice» dell'Occidente, libro imprescindibile, ma paradossalmente anche assente: a scuola non si insegna la *Bibbia* in questa prospettiva, ma solo, al massimo da un punto di vista confessionale. Per questo una sua lettura almeno culturale, e così della sua «storia degli effetti», appare profondamente necessaria. Tuttavia la *Bibbia* è anche un libro che interpella esistenzialmente. Si mostra qui come l'esperienza dell'uomo biblico alla fine sia esperienza umana: ricerca di senso, domanda sul male, sul dolore e

¹² Cfr. M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, cit., pp 137ss., dove la questione è affrontata con chiarezza e densità insieme. Il breve libro è prezioso per la riflessione sull'interculturalità, anche se è molto meno trattato ed approfondito il tema dell'intraculturalità (un cenno fugace a p. 145). Sicuramente la concezione dell'interculturalità (e in genere delle culture) come espressa da Ghilardi contiene in sé l'aspetto intraculturale, che però, secondo noi, va tematizzato in modo più ampio e robusto (come qui si tenterà di fare).

sulla morte, sulla dimensione dell'amore e delle relazioni (familiari, affettive etc.), interrogazione sul divino, sulla sua azione e sulla sua presenza etc.

La lettura qui delineata recupera aspetti profondamente radicati nella tradizione cristiana e ancora di più in quella ebraica, ma spesso non più visti: intanto e *in primis* il pluralismo interpretativo. *Interpretatio Sacrae Scripturae infinita est*. La *Bibbia* non è un "libro chiuso", precettistico, normativo, ma piuttosto un'opera costitutivamente aperta e da interpretare continuamente, specie in senso simbolico. «La lettera uccide», è scritto (2Cor 3,6). La lettura simbolica appare capace di liberare il testo¹³.

Da un lato appare necessaria una re-semitizzazione della lettura della *Bibbia*: nel corso dei secoli abbiamo perso il contatto con l'ebraico e con i modi ebraici della lettura del Gran Libro. Così è stato per l'Occidente cristiano e così è per l'Occidente odierno secolarizzato che sia. Ora però è sempre più chiaro che la «radice ebraica» è fondamentale, linguisticamente, ma anche ermeneuticamente per leggere la *Bibbia*. In particolare qui si dà spazio alla tradizione più libera e audace dell'ebraismo, quella della *Qabbalah*, che propone appunto una rilettura mistica della Scrittura, capace di parlare all'uomo contemporaneo, che vive nell'«età del soggetto». Egli può riscoprire che la *Bibbia* lo chiama ad andare verso se stesso, verso la sua dignità più profonda, per essere connesso a sé, agli altri, al mondo e al Mistero, che alcune tradizioni chiamano Dio (ma che ha altri nomi, anche non teistici, in altre tradizioni). *Lek leka* (Gen 12,1; 22,2): «vai verso te stesso» è uno dei *leitmotiv* di tutta la presente ricerca. Da qui anche il carattere interiore dell'ermeneutica proposta.

Accanto alla re-semitizzazione, abbiamo bisogno però di far coesistere, in modo a-duale, una de-semitizzazione. Ecco allora l'apporto delle tradizioni orientali, che sottolineano la necessità di un approccio a-duale, *advaita*, che sappia tenere insieme il mistero del cosmo, quello dell'uomo e quello di una dimensione ineffabile, di infinitudine, di libertà, divina.

Lo sforzo è quello di proporre un'ermeneutica olistica, intera, armonica, ternaria, che faccia interagire, simbolicamente, il senso letterale, quello simbolico-interiore, e quello spirituale e mistico. Va da sé che qui la mistica è intesa come possibilità di tutti e non

¹³ Il che non significa che tutto vada simbolizzato o spiritualizzato, come ci ricorda Gregorio di Nissa: «Nessuno comunque pensi che l'esposizione dei fatti storici corrisponda perfettamente all'ordine di questa interpretazione spirituale del concetto» (Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, Mondadori, Milano 1996, p. 87).

solo dei cosiddetti “credenti”. La mistica ha una dimensione secolare. Indica qui una visione in profondità, che sappia riarticolare corpo anima e dimensione spirituale (in accezione quanto mai allargata).

Si mostra anche come molti racconti biblici abbiano una dimensione iniziatica, trasformativa. Il personaggio è chiamato a compiersi, ad andare verso di sé, a essere se stesso. La lettura triadica proposta è una lettura che sappia tenere insieme dimensione cosmica, umana e divina. Essa poi non disperde mai un’istanza critica, di “sospetto” verso modelli culturali dominanti (e spesso dominatori).

Nel terzo capitolo, il più teoretico della tesi, la dimensione del simbolo, così centrale e spesso evocata nel presente lavoro di ricerca, è ampiamente illustrata da un punto di vista filosofico, teologico e poetico. Così ulteriormente vengono spiegati i termini di *mythos logos* e *pneuma*, così come chiariti i loro rapporti, e i movimenti di demitizzazione e transmitizzazione. Si riflette criticamente sul *mythos* monoteista, a partire dalle riflessioni di Panikkar, ed integrandole, tra le altre, con quelle di Simone Weil, Henry Corbin, Jan Assmann, Pier Cesare Bori, certa teologia femminista etc. La *Bibbia* non è esclusivamente leggibile attraverso questo *mythos* monotesita, anzi. Ci si concentra sull’emergente *mythos* trinitario, istituendo un confronto tra la Trinità cristiana e il pensiero a-duale o *advaita* indico. Ampio spazio è dato anche al pensiero del teologo coreano Jung Young Lee, che mette a confronto il pensiero trinitario cristiano con quello a-duale delle sapienze del Sud-Est asiatico (specialmente il taoismo).

La riflessione su monismo, dualismo e a-dualità è messa in rapporto con il monoteismo, il pensiero trinitario *advaitico* etc. Cenni anche al confronto tra sufismo e taoismo, secondo Izutsu, sempre cogliendo nuclei di pensiero euristici per l’ermeneutica biblica.

Ci si sofferma infine sull’«intuizione cosmoteandrica», anch’essa ampiamente evocata nei capitoli precedenti, e ora approfondita e ampiamente illustrata. Secondo Panikkar si tratta di un «universale interculturale», presente in modi diversi e omeomorfici, nelle varie culture e tradizioni. L’ermeneutica qui presentata cerca di ritrovare simboli e segni di questa intuizione trinitaria (Dio-Uomo-Mondo) all’interno dell’universo biblico, per mostrare come esso sia piuttosto triadico-ternario, che non

monoteista. Cenni ad altri autori, antichi e moderni, che hanno valorizzato una visione trinitaria-ternaria della realtà.

Il capitolo quarto, il più lungo della tesi, è quello propriamente esegetico, “applicativo”, per così dire. Vi si mostra cioè all’opera l’ermeneutica descritta nei capitoli precedenti, applicandola a passi biblici scelti. Le quattro direttrici che attraversano il capitolo sono l’importanza dell’intuizione cosmoteandrica (Dio-Uomo-Mondo); il dinamismo trasformativo (le storie bibliche come viaggi iniziatici e interiori); la dimensione a-dualista (e non solo monoteista) della *Bibbia*; l’attenzione ad uno sguardo simbolico-interiore e spirituale, mistico.

I testi scelti, quindi, sono attraversati dalle quattro direttrici sopra esposte, per concentrarsi particolarmente su:

- a) L’intuizione cosmoteandrica in alcuni libri biblici (i primi capitoli della *Genesi*, in versetti scelti); cenni anche al libro di *Giona* e *Giobbe*. L’intuizione cosmoteandrica è ben presente anche nell’universo dei *Veda*, che viene messo a raffronto con i dati biblici. Anche i nomi divini sono abitati da un dinamismo cosmoteandrico.
- b) La simbologia dei nomi divini nella *Bibbia*, che mostra come una lettura “solo” monoteista e non triadica e relazionale, sia impoverente. Ci si concentra su passi “tipici” del monoteismo biblico (ad es. *Es* 20,3 e *Dt* 6,4), per mostrarne possibili altre letture. Cenni all’onomatofonia islamica, soprattutto secondo Ibn ‘Arabī, che mostra interessanti punti di contatto con i principali nomi divini biblici, *Elohim* e *YHWH*.
- c) Il viaggio interiore ed iniziatico nella *Bibbia*, prendendo come esempio *in primis* i capitoli 1-3 della *Genesi*. Alcune pagine sono dedicate ad una rilettura di quello che è chiamato tradizionalmente il «peccato originale», prospettando nuovi orizzonti interpretativi. Ci si sofferma poi sul cammino di Abramo (soprattutto a partire da *Gen* 12), mostrando come la teologia dell’elezione possa essere intesa anche in sensi meno esclusivistici, e più simbolici ed interiori. Brevi cenni a *Gen* 22.
- d) Il simbolo del bambino fisico, divino e interiore nella *Bibbia*. Mentre di fatto negli esempi precedenti ci si è concentrati quasi esclusivamente sull’Antico Testamento (=AT), anche per la questione della «radice ebraica», qui si dà ampio

spazio anche al Nuovo Testamento (=NT), occupandosi di due straordinari passi marciali in cui si evidenzia il rapporto tra il Cristo e i bambini. Emergono nella *Bibbia*, per così dire, una pedagogia nera, mortifera e sacrificale, e una pedagogia bianca, che accoglie, cura, compie e mette al centro, da tutti i punti di vista, la realtà del bambino.

Il quinto capitolo si focalizza sul rapporto tra *Bibbia* ed educazione, storia degli effetti, diritti umani e culturali. La tesi di fondo, illustrata però soprattutto nella seconda parte del capitolo, è questa: una lettura non identitaria, simbolica, pluralista della *Bibbia* è un diritto culturale. Si riflette intanto sulla centralità dei processi educativi, che pure sono in grande crisi, secondo la filosofa Martha Nussbaum. È prospettata un'educazione inter-intraculturale, che sappia "costruire" un cittadino del mondo. In questo senso l'ottica inter-intraculturale deve sposarsi anche con un'educazione che dia importanza all'aspetto socratico, critico e dialogale, al simbolo e alla bellezza. Allo stesso tempo è rivolta attenzione al pensiero di genere (qui soprattutto di Luce Irigaray), per mostrare come l'impostazione corrente dell'educazione sia ancora monosoggettiva e androcentrica.

Si illustra il ruolo della *Bibbia* in un processo educativo che abbia le caratteristiche sopra esposte. Per questo sono privilegiati passi che inducano gli studenti al "risveglio", alla presa di coscienza, nonché alcuni spunti dal *Cantico dei Cantici*, che mostrano una profonda relazionalità tra il personaggio femminile (che è al centro) e quello maschile. Si analizzano altri grandi miti d'Occidente e d'Oriente, che possano dare spunti per un'educazione inter-intraculturale, che sappia valorizzare anche l'elemento femminile.

La seconda parte del capitolo verte invece sul rapporto tra *Bibbia* e diritti umani e culturali. A partire dall'assenza della *Bibbia* intesa come «Grande Codice» dell'Occidente nella scuola italiana, si mostra come invece sia un vero e proprio diritto culturale l'accesso a quest'opera così costitutiva, nelle modalità ermeneutiche che sono state qui descritte.

Del resto la lettura biblica del «vai verso di te», che qui abbiamo privilegiato per tutto il lavoro, sembra in perfetta sintonia con l'ispirazione dell'età del soggetto e con i diritti culturali stessi, che designano i diritti, le libertà e le responsabilità per una persona di scegliere ed compiere la propria identità profonda. Naturalmente i linguaggi con cui sono espressi questi temi sono assai diversi tra loro: quello biblico è simbolico,

poetico, letterario e religioso, mentre quello dei diritti è soprattutto nobilmente giuridico. Per questo una mutua fecondazione sembra necessaria: si tratta di interpretare in modo inter-intratestuale i due universi, per fecondarli mutuamente. Leggo insomma i diritti culturali anche a partire dalla *Bibbia*, ma rileggo quest'ultima alla luce del diritto culturale. Si tratta di un lavoro immenso, di fatto quasi tutto da farsi, che qui è solo accennato.

Altre pagine sono dedicate in particolare alle riflessioni del biblista Barbaglio, che cerca connessioni tra il mondo biblico e quello dei diritti dell'uomo, e di Pier Cesare Bori, che ha molto lavorato nella direzione *Bibbia-pluralismo-etica mondiale-diritti umani*. Il tema cruciale dell'*imago Dei*, grande simbolo della dignità umana, è analizzato anche attraverso le suggestioni della teologia della Børresen, attenta alla dimensione di genere, sempre nell'ottica dei diritti umani.

Ancora nella prospettiva della mutua fecondazione sopra esposta, sono messi a confronto alcune riflessioni in merito ai diritti culturali del bambino, con le pagine bibliche "sui piccoli" analizzate nel capitolo quarto.

Sempre in merito alla storia degli effetti, chiudono il capitolo alcune pagine dedicate al rapporto tra Hermann Hesse e la *Bibbia*. Non solo essa è centrale per la poetica del grande scrittore tedesco, ma anche si mostrano alcune sue intuizioni di lettura simbolica, interculturale e interiore di versetti celeberrimi del Gran Libro.

2. Il quadro teorico della ricerca

Il quadro teorico della presente ricerca è ampio e articolato, ma sicuramente il principale autore di riferimento è Raimon Panikkar. Il grande filosofo e teologo è stato un'autorità a livello mondiale per il dialogo interculturale e inter/intrareligioso. Il rapporto con l'UNESCO, poi, attraversa la sua vita: nel 1966 ad es. è delegato degli Stati Indiani al Colloquio dell'UNESCO a Buenos Aires; il 13 settembre 2006 inaugura a Bologna la cattedra UNESCO sul pluralismo religioso e la pace, cattedra che, nel novembre del 2012, pochi giorni prima della sua scomparsa, è andata a Pier Cesare Bori, altro autore importante e di ispirazione qui.

Come già accennato sopra, alcuni concetti-chiave del pensiero panikkariano sono cruciali in questo lavoro: ad es. il dialogo dialogale inter-intrareligioso, l'ermeneutica

diatopica, l'accezione con cui è intesa la religione, l'importanza del simbolo, il rapporto tra *mythos* e *logos*, l'intuizione cosmoteandrica, l'importanza della mistica (intesa in un senso "ecumenico", non specialistico).

Il lavoro comparativo di Izutsu (su sufismo e taoismo) è stato un modello importante, che ha anche dato spunti di confronto con l'islam mistico e con il taoismo. Altri studiosi significativi a livello ermeneutico sono: il teologo coreano Jung Young Lee, ancora troppo poco conosciuto in Italia e non tradotto, che crea ponti affascinanti tra cristianesimo e sapienze del Sud-Est asiatico, secondo l'intuizione a-dualista; e Ricouer, specie sui temi dell'identità e del simbolo.

Nell'ambito della cooperazione internazionale e sulla cultura dei diritti spunti decisivi mi sono venuti dagli scritti di Alain Touraine, di Patrice Meyer-Bisch, di Amartya Sen, di Martha Nussbaum, di Pier Cesare Bori, di Alessandra Algostino, come dai vari volumi della scuola di Friburgo e di Bergamo (nonché da dichiarazioni e documenti). Per il rapporto tra *Bibbia* e diritti umani, oltre ad alcuni degli autori appena citati, ritengo importante anche l'apporto dell'esegeta Giuseppe Barbaglio.

Per quanto riguarda le tradizioni al crocevia di questa ricerca (cristianesimo, ebraismo, induismo e altre sapienze dell'Asia, ma anche la tradizione secolare, con cenni all'islam mistico), gli autori di riferimento sono tanto gli antichi, come i moderni. Con un libro come la *Bibbia* il rapporto con gli antichi esegeti è imprescindibile. Per parte cristiana, posso citare Gregorio Magno, Girolamo, Agostino, ma anche Ildegarda di Bingen, Dante (la *Commedia* è una geniale ri-scrittura delle Scritture!), Gioachino da Fiore, Meister Eckarth, Pico della Mirandola (il primo cristiano che studiò la *Qabbalah* ebraica), Böhme, con particolare attenzione alla linea spirituale e mistica, da sempre attenta al simbolico. E, tra gli altri, qui vorrei ricordare almeno R.W. Emerson. Non sempre tutti questi autori sono ampiamente citati, ma pure la loro lettura innerva il mio procedere ermeneutico. Tra i moderni cito soprattutto coloro che hanno intessuto un dialogo profondo con la tradizione ebraica: ad es. Aimè Pallière, Bruno Hussar, Giovanni Vannucci, Paolo De Benedetti, e su tutti Annick de Souzenelle, la cui esegesi simbolico-interiore costituisce un punto di riferimento importante e prezioso per le mie ricerche. Anche l'opera del monaco benedettino Anselm Grün, attento alla dimensione interiore e della psicologia del profondo, riguardo al simbolo, mi ha dato spunti.

Tra gli esegeti biblici moderni devo ricordare anche: Marie Balmary, André Wénin, Carlo Enzo, che lavorano a stretto contatto con il testo originale ebraico. La traduzione della *Bibbia* in francese di André Chouraqui, molto attenta alla «radice ebraica», è un testo pure importante, così come le versioni italiane letterali curate da padre Piergiorgio Beretta.

Molto ampia la rosa di autori per l'ebraismo, che costituisce una delle tradizioni più consultate nella mia ricerca: a partire dalla sapienza rabbinica, dai *midrašim*, magistralmente raccolti da Ginzberg, fino alle fonti della *Qabbalah*, che sono le più decisive per me: lo *Zohar*, Mošeh Naḥmanide, Baḥia ben Ašer, Joseph Gikatilla etc. Tra i moderni, per la *Qabbalah*, impossibile non citare Gershom Scholem e Moshe Idel, ma preziosi anche i lavori di Emmanuel Lévyne, di Charles Mopsik, di Maurizio Mottolese, di Yarona Pinhas, di Patrick Levy, di Marc-Alain Ouaknin. Altri autori contemporanei il cui apporto è stato fecondo sono, ad esempio, Emmanuel Lévinas, Catherine Chalié, nonché David Banon, Henry Meschonnic, Gunter Stemberger, Raphaël Draï, Herbert Chanan Brichto.

Per la riflessione sul monoteismo, oltre a Panikkar, centrale come sempre, posso citare almeno Freud (per cenni), Simone Weil, Jan Assmann, ancora P.C. Bori; e, per l'islam mistico, sempre Izutsu e, naturalmente, Henry Corbin, islamologo principe. Per quanto riguarda la tradizione islamica antica, mi sono rifatto soprattutto al grande mistico sufi Ibn 'Arabī.

Per le tradizioni asiatiche mi sono rivolto specialmente a Panikkar, per le sue profonde intuizioni su monismo dualismo e *advaita*-Trinità, al mondo dei *Veda* e delle *Upaniṣad*, riletti soprattutto attraverso la magistrale antologia panikkariana, alle suggestioni che mi venivano dal già citato Jung Young Lee (specie per il *Tao Te ching* e soprattutto per *Chuang-Tzū*) e ancora da Izutsu. Importante anche il lavoro sul "matrimonio interiore" nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente di Jacques Vigne. Cenni pure alla tradizione dello yoga tantrico del Kashmir e al suo più grande autore "classico", Abhinavagupta.

Per il pensiero di genere, spunti importanti mi sono venuti dalla filosofa Luce Irigaray, e dalle teologhe-filosofe K.E. Børresen, E.A. Johnson, A. Potente, ed altre.

Molti altri gli autori da cui ho preso suggestioni e idee: cito almeno Jung, per tutta la dimensione simbolica, il teologo Bonhoeffer, i filosofi R. Mancini e G. Pasqualotto,

Jullien (per cenni al pensiero cinese), lo studioso di mistica M. Vannini, il teologo Knitter, il monaco W. Jäger (attento alle tradizioni mistiche d'Oriente e d'Occidente), il grande studioso di miti e comparatista J. Campbell, il filosofo C. Taylor, il poeta e saggista antillano Glissant etc.¹⁴. Ho dedicato attenzione anche al pensiero religioso liberale, tenendone presente soprattutto una certa accezione allargata e filosofica¹⁵.

Da ultimo non posso non ricordare che questo lavoro di ricerca è il frutto più maturo di uno studio personale che prosegue da almeno dieci anni e che ha già prodotto alcuni libri: essi costituiscono una base irrinunciabile di questo testo e inevitabilmente sono ampiamente citati¹⁶.

Come accennavo all'inizio, un certo crocevia di discipline innerva il presente studio, anche se la sua base è ermeneutica (delle religioni), esegetica e filosofico-antropologica, con taglio sia teoretico che educativo.

Del resto la ricerca sulla cooperazione è per sua natura multidisciplinare (e, auspicabilmente, inter- e transdisciplinare), e vive all'incrocio dei saperi e delle culture, dato anche il costitutivo respiro internazionale.

In questo senso è importante che, insieme a discipline tecniche fondamentali (giurisprudenza, economia, scienze politiche e altri saperi tecnologici), sia anche approfondito e sviluppato un forte orizzonte culturale ed ermeneutico, che faccia tesoro delle scienze umane, dei saperi filosofici, letterari, educativi e religiosi.

In questo modo la dimensione interculturale della ricerca sulla cooperazione può arricchirsi e crescere ulteriormente, facendo propri nuovi orizzonti interpretativi, che entrino in dialogo fecondo con quanto è stato fino ad ora approfondito: nulla va escluso, ma tutto integrato. Non si tratta naturalmente di rifare un super-sistema onnicomprensivo di "sapere assoluto"¹⁷, ma piuttosto di un «orizzonte aperto», che

¹⁴ Potrei citare anche G. Anders, J. Diamond, D. Graeber, padre Kopp, A. Romaldo etc.

¹⁵ Da non limitarsi certo quindi alla teologia liberale ottocentesca propriamente detta (da Schleiermacher a Harnack), ma da intendersi *lato sensu*, con al suo centro il principio-libertà dell'interiorità e la ricerca filosofica moderna e contemporanea (ma anche in dialogo con il passato, soprattutto classico), che ripensa il religioso e si fa da questo interpellare (cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 269).

¹⁶ Rimando almeno a: G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, Marietti, Genova-Milano 2008; Id., *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitium-Viator, Sotto il Monte (BG)-Milano 2010; Id., *Viaggio*, Emi, Bologna 2010.

¹⁷ Insomma, non ha certo senso scimmiettare Hegel!

tenga insieme la tensione all'unità e l'apertura al molteplice senza ridursi a nessuna delle due polarità¹⁸.

In questo frangente storico di crisi e frammentazione, dove le contraddizioni della globalizzazione si fanno quanto mai drammatiche, il dialogo tra le culture e le religioni appare sempre più urgente, necessario: se tanto cammino è stato percorso, moltissimo ancora resta da fare e da vivere.

In tal senso la prospettiva del dialogo interreligioso deve fare un passo in avanti ed avviarsi a diventare un «dialogo intrareligioso» (Panikkar): troppe volte infatti il dialogo interreligioso resta una realtà esteriore, accademica, teorica: un esercizio intellettuale. Il dialogo intrareligioso è un «dialogo dialogale» (e non dialettico), dove io entro in intima risonanza con l'altro, accettando di farmi trasformare ed arricchire da ciò che non conosco, da ciò che è diverso da me, senza facili dissoluzioni delle mie convinzioni più sentite, ma anche senza chiusure ed irrigidimenti.

Un circolo vitale si produce: la conoscenza intima di culture differenti può aiutare a rileggere le proprie radici, a comprendere più approfonditamente l'altro, ad avviare rapporti di reciproca fecondazione (in tutti i campi: teorici e pratici, tecnici ed umanistici, etici e spirituali).

Il presente progetto vuole offrire un contributo, certo limitato – data la vastità dell'argomento –, ma insieme rigoroso e attento, in questa direzione.

¹⁸ Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 24-32. Con grande efficacia scrive, a proposito dell'immagine dell'*orizzonte aperto*, Pasqualotto: «Una visione interculturale non può darsi nella forma della *prospettiva* perché questa, per quanto ampia, è necessariamente sempre limitata e chiusa, perché incentrata su un unico punto di fuga. Pertanto, essa deve proporsi nella forma dell'*orizzonte aperto*, ossia come una linea immaginaria infinita che circoscrive uno spazio in cui possono venire accolte senza discriminazione sia le *forme* sia le *prospettive* culturali particolari (G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 60).

Capitolo 1

Il contesto odierno e le sfide dell'oggi

Interculturalità, intraculturalità, pluralismo

1.1. Rileggere la Bibbia nel contesto delle sfide dell'oggi

Come già accennato nell'introduzione, il lavoro di ricerca qui presentato ha senz'altro una forte dimensione teorica, teoretica; e attinge a più discipline (l'ermeneutica filosofica e religiosa, l'esegesi biblica, gli aspetti letterari e stilistici, i generi letterari, la filologia, la dimensione antropologica e simbolica e altri saperi umanistici etc.). Tuttavia la prospettiva adottata è profondamente orientata in senso educativo, politico (nel senso naturalmente di *polis*), formativo, culturale.

Anche delle urgenze e delle sfide planetarie dell'oggi, abbiamo già accennato nell'introduzione. Per questo i temi dell'interculturalità, dell'intraculturalità, del pluralismo, della pace, di una cultura dei diritti umani e dei ben comuni sono realmente imprescindibili, come cercherò di mostrare anche in questo capitolo 1.

Naturalmente il *focus* della presente ricerca è sulla *Bibbia*, che è un libro decisivo almeno per la tradizione occidentale, ma il contesto e lo sfondo sono quelli indicati e che ulteriormente descriverò e tratterò qui.

Insomma: il nostro discorso particolare sulla *Bibbia* deve essere inserito necessariamente in un contesto più ampio, che come vedremo, riguarda ciascuno di noi, in quanto "soggetto", in quanto persona chiamata a divenire realmente se stessa; tocca anche la nostra identità, da riscoprirsi ramificata e plurima; la nostra intelligenza critica, l'istanza socratica, che ci permette di leggere i segni del nostro tempo, con attenzione e lucidità, comprendendo le ragioni del ripensamento profondo, della grande trasformazione cui siamo tutti chiamati.

Si tratta insomma anche di ri-leggere la *Bibbia*, Grande Codice dell'Occidente, proprio al "crocevia" di tutte le tensioni, le sfide, le crisi, i problemi, ma anche le opportunità del nostro tempo.

Cerchiamo ora di tracciare in modo più preciso e vasto le coordinate del "momento presente".

1.2. La crisi dell'istruzione, la globalizzazione e il dialogo inter-intraculturale

Viviamo infatti un momento storico, sociale, politico, economico e spirituale altamente problematico. Questo non significa gettare uno sguardo pessimistico sul proprio tempo. Vi sono anche possibilità prima inedite. Ma anche i rischi sono tali.

Per Martha Nussbaum,

ci troviamo nel bel mezzo di una crisi di proporzioni inedite e di portata globale. Non mi riferisco alla crisi economica mondiale che è iniziata nel 2008. In quel caso, almeno, tutti si sono resi conto della crisi in atto e molti governanti nel mondo si sono dati freneticamente da fare per trovare delle soluzioni: non trovarne avrebbe comportato gravi conseguenze per i governi, come in certi casi è avvenuto. *Mi riferisco invece a una crisi che passa inosservata, che lavora in silenzio, come un cancro; una crisi destinata ad essere, in prospettiva, ben più dannosa per il futuro della democrazia: la crisi mondiale dell'istruzione. Sono in corso radicali cambiamenti riguardo a ciò che le società democratiche insegnano ai loro giovani, e su tali cambiamenti non si riflette abbastanza. Le nazioni sono sempre più attratte dall'idea del profitto; esse e i loro sistemi scolastici stanno accantonando, in maniera del tutto scriteriata, quei saperi che sono indispensabili a mantenere viva la democrazia*¹.

Il problema individuato dalla filosofa americana è cruciale. Ma forse la prospettiva da adottare è ancora più allargata.

Si tratta di riconsiderare, con sguardo panoramico, la globalizzazione stessa, che, specie se vista come fenomeno monoculturale (l'esportazione del *modus vivendi* occidentale in tutto il mondo, con la tecnologia in testa)², reca in sé gravi e devastanti rischi di omologazione e di disintegrazione dei paradigmi precedenti (ad es. politico, sociale³) e di culture altre dalla nostra. Ma non solo: esplodono anche le frammentazioni, le dinamiche di identitarismi e fondamentalismi vari, le amalgame, gli atomismi e gli anomismi individualistici etc.⁴.

¹ M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna 2011, p. 21 (nostro il corsivo).

² Cfr. qui almeno il fondamentale R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1990 (ora parzialmente riedito in Id., R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo I, Opera omnia VI/1*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 17-50; 93-109), dove la biblica Torre di Babele è vista come archetipo negativo del sogno (o incubo?) monoculturale.

³ Penso qui, in particolare, a A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, cit.

⁴ Pagine pregnanti in tal senso in G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 89ss. dove lo studioso cerca di tenere insieme lucidità critica e pratica interculturale: la globalizzazione, nel suo aspetto omologante e violentemente monoculturale, vi è descritta come: a) predominio dell'economico sul politico; b) omologazione del mercato; c)

Naturalmente però tutto questo dinamismo porta anche al fatto che le culture, le tradizioni, le religioni non possano più considerarsi “compartimenti stagni”, entità isolate e separate. In verità le culture sono sempre molto più dinamiche, in comunicazione, e di fatto già molto più “interculturali” di quello che crediamo⁵, ma non c’è dubbio che il nostro tempo presenti un’accelerazione e espansione del fenomeno interculturale che non ha precedenti nella storia dell’uomo⁶. Georg Stenger ha parlato di una «svolta interculturale» che sta sempre più emergendo negli ultimi anni⁷.

La sfida è straordinaria, pericolosa e piena di opportunità.

Ma come procedere? Come considerare questo passaggio?

In modo estremamente sintetico e volutamente quasi schematico, identifichiamo due istanze, due possibilità, due letture, in qualche modo antitetiché:

- a) la lettura conflittuale; lo scontro delle culture e delle civiltà. Le tesi di Huntington con il suo *Clash of civilisations* sono un esempio classico in tal senso;
- b) il dialogo inter-intra-culturale e inter-intra-religioso come grande opportunità e come *kairos* del nostro tempo travagliato. L’opera e la vita di Raimon Panikkar, ad esempio, vanno tutte in tal senso.

1.3. Una crisi di civiltà, di cosmovisione: il senso di emergenza

Forse però, il passaggio è ancora più ampio di quanto sopra descritto. Ancora dobbiamo allargare lo sguardo.

Infatti la crisi è palese, specie in Occidente, anche se ancora non ne prendiamo coscienza fino in fondo o la leggiamo solo come “economica”. Mentre è molto più radicale.

Gli spiriti grandi di questo o del secolo scorso, che si chiamino Gandhi o Martin Luther King, Simone Weil o A. Chouraqui, Pavel Florensky o Panikkar, Jung o K.G.

internazionalizzazione del processo produttivo; d) liberalizzazione dei mercati finanziari (cfr. *ivi*, pp. 91-92).

⁵ «Le identità culturali [e le culture stesse] sono sempre risultanti da processi di scambi, di intrecci, di confronti e di contaminazioni tra culture diverse» (G. Pasqualotto, *Filosofia e intercultura*, prefazione di M. Ghilardi, *Filosofia dell’interculturalità*, cit., p. 6).

⁶ Cfr. *ivi*, p. 7; e R. Panikkar, *Il pluralismo della verità*, leggibile nella traduzione di P. Calabrò, in http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/pluralismo_calabro.htm

⁷ Cfr. G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten – Eine phänomenologische Studie*, Karl Aber, Freiburg/München 2006, pp. 38-43.

Dürckheim, Teilhard de Chardin o Annick de Souzenelle, R. Tagore o Mario Luzi, Heidegger o G. Anders⁸ vedono con lucidità e spesso con anticipo la crisi, le sue radici, e ci parlano, con sfumature e sottolineature diverse, di una svolta necessaria, profonda, che tutti ci riguarda. Di una *metanoia*, per usare una parola antica, che è anche un rientrare in se stessi. Di una trasformazione interiore ed esteriore insieme. Questo è il *kairos* del nostro tempo⁹.

Infatti un “eone”, una fase, un’età della nostra storia tramonta. Forse tramonta la storia stessa, il suo mito¹⁰, con un’idea di tempo lineare, di progresso, di evoluzione, di sviluppo¹¹. Le forze crepuscolari si addensano: le depressioni aumentano, la gioia diminuisce, la frantumazione dell’identità è patente; fondamentalismi e nichilismi prosperano. Non si sta dicendo che l’Oriente stia bene, ma la nostra specola è occidentale; qui è giusto ficcare lo sguardo (senza perdere la visione d’insieme). Non c’è dubbio poi che la cosmovisione scienziata e tecnocratica occidentale sia dominante, globale e oppressiva¹².

L’impressione è quella di una civiltà, che nel suo insieme, non ha ancora rielaborato né coscientizzato le sue ombre più oscure. Se il XX secolo è stato il più violento della storia – due guerre mondiali, i totalitarismi nazista e staliniano, la *shoah*, i *gulag* (e altri genocidi: armeno, herero, ucraino, cambogiano, ruwandese, bosniaco¹³ etc.), la guerra del Vietnam, le due Guerre del Golfo, ma l’elenco è pressoché interminabile –, le politiche economiche, sociali, interne ed estere non sono molto cambiate. Il XXI continua inerzialmente questa china: non sono certo pretese riforme a poterci aiutare. I

⁸ In verità la posizione di Anders è forse quella più pessimista sulla possibile “salvezza”. Il che non toglie credito alla lucidità delle analisi.

⁹ Cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo, poesia e vita*, cit. p. 23.

¹⁰ Panikkar ha lungamente riflettuto sul «mito della storia» occidentale e sulla necessità del suo superamento. Cfr. ad es. «La storia costituisce il mito per eccellenza del cristianesimo e della cultura occidentale predominante» [*La nuova innocenza*]; «Non si deve idolatrare la storia. Una realtà storica è solo una realtà, ma non è sinonimo di realtà [...]». Quando dico che la storia è il mito dell’Occidente adopero la parola “mito” non nel senso di favola o di cosa irreali, ma come ciò in cui si crede senza esserne coscienti: lo si prende come naturale, come ovvio, come evidente» [*Ecosofia*] (citazioni tratte da <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/gloss-storia.html>). Torneremo spesso su questi concetti.

¹¹ Alcune delle considerazioni qui esposte sono debitrice del pensiero di G. Anders, *L’uomo è antiquato. I. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1956.

¹² In questo senso forse sono insuperati a tutt’oggi i rilievi di Ivan Illich e di Jacques Ellul: cfr. I. Illich, *Convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli Editore, Milano 2005; Id. *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, 2009; J. Ellul, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Jaca Book, Milano 2009.

¹³ Anche molti genocidi non geograficamente occidentali sono legati a doppio filo con imperialismi e nazionalismi d’Occidente.

cataplasmi non servono se una certa cultura è terminale. Colpisce poi che l'evento più sinistramente simbolico della nostra storia contemporanea – le due atomiche su Hiroshima e Nagasaki – sia forse il grande rimosso¹⁴. E invece da lì bisognerebbe partire, per un ripensamento totale¹⁵.

Non si tratta di vedere nero, di pessimismo a oltranza o di vocazione apocalittica. Ma solo, crediamo, di uno sguardo attento. Fenomenologico.

Infatti

oggi non ci si può illudere in alcun modo né sul rischio di feroci guerre distruttive né su quello, che nel frattempo è emerso in tutta la sua concretezza, di un olocausto ambientale. Ogni giorno viene fissata convenzionalmente una data limite, *Earth Overshoot Day*. Prima di quel giorno la popolazione mondiale consuma le risorse che il pianeta può rigenerare in un anno. Dopo quella data inizia l'autofagocitamento. E ogni anno cade più presto¹⁶. Ci stiamo mangiando la fascia dell'ozono, i ghiacci polari, le foreste, l'acqua, il petrolio, la fauna. Ci mangeremo forse l'uno l'altro nei conflitti futuri. Ci stiamo del resto già mangiando le generazioni future, quelle che nasceranno tra trenta, cinquant'anni, e che faranno fatica a trovare acqua, cibo, energia. Viviamo a credito sulla vita a venire, su milioni di vite future a cui sarà impedito di nascere, di crescere, di ricominciare, e questa in assoluto è la novità più disumana¹⁷.

Anche Jared Diamond vede un'umanità che, se cristallizzata in questi atteggiamenti, è in via d'estinzione, come tecnicamente si definiscono tutte le specie che hanno ancora individui vivi, ma che rischiano di scomparire¹⁸. Ecco quanto anche lui scrive in un suo testo del 1992:

¹⁴ La fine del XX sec. e l'inizio del XXI si distinguono per la rimozione. Si rimpiange la lucidità del *Dottor Stranamore, ovvero: come imparai a non preoccuparmi e ad amare la bomba* (1964) di Stanley Kubrick o l'inquietante rappresentazione pynchoniana dell'*Arcobaleno della Gravità* (1973). Potremmo citare Vonnegut, De Lillo, Pasolini, la Morante di *Pro o contro la bomba atomica*, Luzi, Zanzotto e altri. Gli incubi della guerra fredda tenevano comunque desti gli animi. Il nuovo ordine paneconomico, globalizzante e virtual-massmediatico ha addormentato i più.

¹⁵ Anche qui molto lucide le analisi di G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, cit., pp. 219-302 (tutta la quarta parte del volume, intitolata *Della bomba e delle radici della nostra cecità all'Apocalisse* sono di fatto legate ad una lucida fenomenologia dell'"era atomica" della bomba. Al posto della proposizione: "Tutti gli uomini sono mortali" è subentrata oggi la proposizione: "L'umanità intera è eliminabile". Da qui anche l'immagine andersiana di un uomo «antiquato» e «morituro»).

¹⁶ Nel 2005 il limite è stato superato il 2 ottobre; nel 2009 il 25 settembre; nel 2010 il 21 agosto. La Benedetti si sofferma con lucidità sul sentimento di emergenza del nostro tempo e sul *novum* di un'umanità che, per la prima volta nella sua storia, ha la reale possibilità di autodistruggersi (cfr. C. Benedetti, *Disumane lettere. Indagini sulla cultura della nostra epoca*, Laterza, Bari 2011, pp. 8-9).

¹⁷ Ivi, p. 9.

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

Fino alla mia generazione, nessuno ebbe motivo di chiedersi se i suoi figli sarebbero sopravvissuti o se avrebbero potuto abitare un pianeta sul quale valesse la pena di vivere. Siamo i primi a dover affrontare questi problemi in relazione al futuro delle nuove generazioni. [...] Queste preoccupazioni sono causate da due nubi che incombono sul nostro futuro [...]. Una – il rischio di un olocausto nucleare – si incarnò per la prima volta nella nube atomica di Hiroshima. L'altra nube è il rischio di un olocausto ambientale¹⁹.

La fenomenologia della violenza di questi ultimi 110 anni²⁰ è poco chiara solo per chi non vuol vedere.

Pure, certo, si danno forze aurorali: gli spiriti più sensibili comprendono che siamo in un vicolo cieco. Non si tratta poi di una consapevolezza relegata solo a poche individualità d'eccezione; tante persone di buona volontà più o meno lucidamente intuiscono. Un' "altra cultura" si manifesta, come ad esempio ben dimostra, storicamente e simbolicamente, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del '48. In questo senso, giustamente Mancini parla

della svolta di metà Novecento, tra il 1945 e il 1948, che vede la nascita dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, con una Carta fondativa che esclude guerra e violenza dall'azione politica, la nascita delle Costituzioni incentrate sui diritti umani e sulla dignità incondizionata di ognuno e di tutti, la nascita vera e propria della figura dello stato sociale costituzionale. Con tutti i limiti e le contraddizioni di quegli anni, la svolta di metà Novecento ha dischiuso nella storia dell'umanità, considerata da ogni latitudine, una nuova coscienza dell'interdipendenza. Sia perché essa ora appare mondiale, planetaria, non più circoscritta a macroregioni o continenti; sia soprattutto per la sua intensità etico-antropologico, visto che in questo orizzonte la mondialità si fonda sulla comune dignità, sulla solidarietà e sulla corresponsabilità²¹.

¹⁹ J. Diamond, *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 421.

²⁰ Naturalmente questi 110 anni sono un epifenomeno di qualcosa di strutturato, di una forma di civiltà storica che data 5000-6000 anni. La prospettiva di fondo che adottiamo è sia particolare (l'Occidente) che ad ampio orizzonte. Per un'analisi della violenza nella storia che si struttura con la sedentarizzazione e con il neolitico, cfr. P. Giorgi, *La violenza inevitabile. Una menzogna moderna*, Jaca Book, Milano 2009 (nuova ed.).

²¹ R. Mancini, *L'umanità promessa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2009, p. 19.

Eppure l'aurora stenta a spuntare. La nuova umanità, che vuole e può nascere, è ancora minoritaria, non fosse che nella percezione corrente²². Serve anche una trasformazione interiore. Le sorti non sono decise, ma siamo ad un discrimine forse definitivo. Ognuno deve fare la sua parte.

Come accennavamo sopra, non si tratta di entrare nel filone apocalittico di tanto pensiero novecentesco, lucido ma senza speranze. Molti degli autori citati, pur nella disamina molto critica dell'oggi, invocano una presa di coscienza, credono nella possibilità di un cambio di cosmovisione. Così ad esempio lo stesso Raimon Panikkar. Ma si pensi a tutta la straordinaria lezione gandhiana, spirituale, ma insieme civile, politica, la cui attualità da una parte è cosa nota, dall'altra è tutta da riscoprire²³.

1.3.1. Una crisi "antica": voci profetiche del primo novecento

Abbiamo accennato alla lucidità di alcune coscienze, che molto prima di noi hanno sentito la crisi veniente. Si potrebbero fare tanti esempi.

Vorrei solo citare alcune riflessioni in proposito di Carl Gustav Jung e di Dietrich Bonhoeffer. Non si sta dicendo che la manifestazione odierna della crisi sia identica a quella sentita da questi grandi spiriti, eppure il collegamento esiste, le radici sono anche lì²⁴. Così queste analisi possono esserci utili per una presa di coscienza.

In un'opera dal titolo già profondamente significativo, *Civiltà in transizione*²⁵, che raccoglie testi di ambito socio-politico risalenti al periodo precedente il primo conflitto mondiale e al dopoguerra, Jung fa più volte riferimento al momento di passaggio,

²² Spesso massmediatica. Cfr. W. Jäger, *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, La parola, Roma 2007, pp. 343-345.

²³ Cfr. l'importante studio di F.C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano 2006; cfr. anche quanto scrive Panikkar a proposito dell'attitudine contemplativa ma insieme attiva, politica di Gandhi: «L'idea di santità nella politica non è nuova, ma il suo [di Gandhi] esempio nel mondo contemporaneo continua ad essere un faro che illumina molti altri nell'azione politica» (R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2006, p. 88).

²⁴ Per altro, come accennato (v. *supra*, p. 30 e n. 20), la fenomenologia della violenza storica ci porta, secondo alcuni autori, ad uno sguardo che deve vedere, panoramicamente, i millenni che precedono quello che sta succedendo ora. Alcuni studiosi puntano i loro occhi sulla preistoria e sulla nascita delle civiltà storiche. Anche Raimon Panikkar, come già ricordato, parla spesso del "mito della storia" e del possibile esaurirsi di questa particolare cosmovisione (grandiosa, certo, ma anche profondamente conflittuale), che si stempera in un nuovo nascente *mythos*, non ancora visibile se non per frammenti. Il mito della storia comprenderebbe 5000-6000 anni, appunto la cosiddetta "età storica", che starebbe arrivando al termine.

²⁵ C.G. Jung, *Civiltà in transizione: il periodo tra le due guerre*, Bollati Boringhieri, OJ 10/1, Torino 1985.

difficile, incerto, complesso, nel quale si trova la civiltà. La sua disanima della crisi, coerentemente con lo sguardo di un “esploratore dell’anima”, lega l’interiorità all’esteriorità, il conflitto esterno a quello interiore, com’è ben visibile nei due seguenti brani:

È innegabile che anche la nostra epoca sia un tempo di scissione e di malattia. Le condizioni politiche e sociali, il disorientamento religioso e filosofico, l’arte moderna e la moderna psicologia costituiscono tutti sintomi concordanti. Se ne rende ben conto chi ha ancora un briciolo di umana responsabilità. E si deve onestamente riconoscere che in questo mondo attuale le cose non vanno bene per nessuno e che anzi vanno sempre peggio. La parola “crisi” è anche un termine medico, che sta ad indicare il grave stato culminante di una malattia²⁶.

Le immani catastrofi che ci minacciano non sono eventi naturali di carattere fisico o biologico, ma eventi psichici. Siamo spaventosamente minacciati da guerre e rivoluzioni, che altro non sono se non epidemie psichiche. In qualsiasi momento alcuni milioni di persone possono essere colti da una nuova follia, e allora avremo un’altra guerra mondiale o un’altra catastrofica rivoluzione. [...] *Il dio del terrore* [...] alberga nella nostra anima²⁷.

Ma in un testo del 1959, la consapevolezza delle potenzialità distruttive dell’uomo, rende lo sguardo di Jung ancora più penetrante. La presa di coscienza della situazione è un imperativo categorico per lo studioso, perché

“il diavolo del nostro tempo”²⁸ è qualcosa di veramente spaventoso. Diamo un’occhiata alla nostra situazione odierna: ci è impossibile prevedere tutto quello che può ancora succedere, ma sappiamo che essa continuerà a svilupparsi ineluttabilmente. Tutte le forze divine esistenti nel creato passano un po’ per volta nelle mani dell’uomo. Con la scissione nucleare è accaduta una cosa mostruosa, una cosa mostruosa in balia della potenza dell’uomo. Quando Oppenheimer assisté al primo esperimento della bomba atomica, gli vennero in mente le parole della *Bhagavadgītā*: «più luminoso di mille soli». Le forze che tengono insieme il mondo sono cadute nelle mani degli uomini, che sono perfino arrivati a

²⁶ Id., *Il significato della psicologia per i tempi moderni (1933/1934)*, in *Civiltà in transizione*, cit., pp. 208-209.

²⁷ Id., *Il divenire della personalità (1934)*, in *Civiltà in transizione*, cit., p. 172. Naturalmente la notazione che riduce la minaccia fisica o ambientale è legata anche al periodo in cui Jung scrisse queste parole: allora l’olocausto nucleare e ecologico non erano ancora avvenuti ed espressi. Si veda però il passo successivo riportato a testo, nonché l’inquietante finale della *Coscienza di Zeno* sveviana.

²⁸ Naturalmente Jung usa il termine in accezione simbolica, o comunque metaforica.

concepire l'idea di un sole artificiale. Forze divine sono pervenute nelle nostre mani, nelle nostre fragili mani umane²⁹.

Anche il teologo protestante Dietrich Bonhoeffer è un testimone d'eccezione della crisi occidentale (e che è ormai globale). Egli scrive dalla specola della seconda guerra mondiale, della follia nazista, che lui ha lucidamente respinta fin dall'inizio, dalla prigionia nel campo di concentramento di Flossenbürg. Eccone alcune ardenti riflessioni:

Senza nulla di saldo sotto i piedi

Ci furono mai nella storia uomini con un terreno tanto insicuro sotto i piedi, cui tutte le alternative possibili al loro tempo siano sembrate egualmente insopportabili, ostili alla vita, insensate; che abbiano dovuto cercare la fonte della loro forza al di là di tali alternative, nel passato e nel futuro; e che però, senza esser per questo dei sognatori, abbiano potuto aspettarsi la vittoria della loro causa, con tanta fiducia e tranquillità come noi?³⁰.

Ma è la frammentazione, lo sradicamento (che denuncerà anche Simone Weil in quegli anni³¹) a colpire il teologo e a fargli sentire la differenza rispetto al secolo precedente, che certo covava la crisi, ma ancora sembrava dare certezze:

Quanto più a lungo si protrae il nostro sradicamento dall'ambito vitale che ci è proprio, sia dal punto di vista professionale sia da quello personale, tanto più fortemente ci è dato percepire che la nostra vita, a differenza di quella dei nostri genitori, ha un carattere frammentario. Questo mi appare particolarmente evidente davanti alla presentazione delle grandi figure di studiosi del secolo scorso fatta da Harnack nella sua *Geschichte der Akademie* e mi fa quasi malinconia. [...]E con tutto questo, la nostra esistenza spirituale resta qualcosa di incompiuto. Ciò che conta probabilmente è solo se sia possibile ancora scorgere, sulla base della frammentarietà della nostra vita, in che modo il tutto era effettivamente progettato e pensato, e di quale materiale sia fatto. Ci sono poi frammenti che ormai non sono che da buttare nella spazzatura (per i quali sarebbe troppo anche un 'inferno' decoroso) e altri che restano significativi attraverso i secoli, perché il loro completamento può essere solo affare di

²⁹ Id., *Bene e male nella psicologia analitica* (1959), in *Psicologia e religione*, OJ 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 477-478.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 60. Emerge in questo brano anche una fiducia "immanente" nella giustizia, che permetterà di uscire dalla stretta del male in cui il teologo e la sua generazione sono prigionieri.

³¹ Cfr. S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Leonardo, Milano 1996; cfr. anche R. Panikkar, *Beata solitudine. La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella, Assisi 2007, p. 53.

Dio, cioè frammenti che devono esser tali – penso per esempio a *L'arte della fuga*. Se la nostra vita rispecchia anche solo da lontano un frammento di questo genere, nel quale i diversi temi che si aggiungono sempre più numerosi si armonizzano almeno per un breve istante, e nel quale il grande contrappunto viene mantenuto stabilmente dall'inizio alla fine – sicché poi, dopo l'interruzione, al massimo si può intonare ancora il corale *Vor Deinen Thron tret' ich allhier* – allora non dobbiamo lamentarci neppure della nostra vita frammentaria, ma dovremmo anzi esserne contenti. Non mi esce più dalla testa il cap. 45 di Geremia. Forse ti ricordi ancora di quel sabato sera a Finkenwalde, quando l'ho commentato? Anche in questo caso, un frammento di vita – necessariamente tale – «ma a te io farò dono della tua anima come bottino»³².

Del resto, anche qui, coerentemente con la prospettiva che abbiamo indicata, l'analisi lucida, magari spietata, della situazione è anche un modo per iniziare la raccolta dei frammenti, una ricomposizione nuova, diversa rispetto al passato, ma necessaria³³.

Ci piace chiudere questa breve rassegna sulla crisi e sulla necessità di una rinascita, con alcune voci letterarie, che presentiamo in ordine cronologico inverso: dalle più recenti alle più antiche. Tutte comunque precedenti alle riflessioni junghiane e bonhoefferiane riportate.

Il primo testo è il celeberrimo *explicit* de *La coscienza di Zeno*, un romanzo che data 1923. L'opera, che ha indagato con straordinaria profondità la psiche di Zeno, in qualche modo rappresentazione dell'antieroe moderno³⁴, si chiude con una immagine profondamente inquietante. Il finale è ambiguo e probabilmente polisemico:

Ma l'occhialuto uomo, invece, inventa gli ordigni fuori del suo corpo e se c'è stata salute e nobiltà in chi li inventò, quasi sempre manca in chi li usa. Gli ordigni si comperano, si vendono e si rubano e l'uomo diventa sempre più furbo e più debole. Anzi si capisce che la sua furbizia cresce in proporzione della sua debolezza. I primi suoi ordigni parevano prolungazioni del suo braccio e non potevano essere efficaci che per la forza dello stesso, ma, oramai, l'ordigno non ha più nessuna relazione con l'arto. Ed è l'ordigno che crea la malattia con l'abbandono della legge che fu su tutta la terra la creatrice. La legge del più forte sparì e perdemmo la selezione naturale. Altro che psico-analisi ci vorrebbe: Sotto la legge del possessore del maggior numero di ordigni prospereranno malattie e

³² D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, cit., pp. 291-292.

³³ Il motto evangelico *Colligite fragmenta* (Gv 6,12), «Raccogliete i frammenti» torna molte volte nella filosofia panikkariana ed è di ispirazione anche per il presente studio. Il lemma ha un significato non solo tecnico: ciascuno è chiamato a raccogliere i frammenti di se stesso, a rimembrarsi e a rimembrare la realtà tutta. Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, cit., pp. 17-120 (prima parte del libro intitolata appunto *Colligite fragmenta*).

³⁴ Ma grandi sono la complessità e l'ambiguità di Zeno, che lo rendono figura a tutto tondo, non facilmente schematizzabile.

ammalati. Forse traverso una catastrofe inaudita prodotta dagli ordigni ritorneremo alla salute. Quando i gas velenosi non basteranno più, un uomo fatto come tutti gli altri, nel segreto di una stanza di questo mondo, inventerà un esplosivo incomparabile, in confronto al quale gli esplosivi attualmente esistenti saranno considerati quali innocui giocattoli. Ed un altro uomo fatto anche lui come tutti gli altri, ma degli altri un po' più ammalato, ruberà tale esplosivo e s'arrampicherà al centro della terra per porlo nel punto ove il suo effetto potrà essere il massimo. Ci sarà un'esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie³⁵.

Da una parte, ancora una volta emerge il tramonto di una civiltà capace di autodistruggersi. Vale la pena di rilevare che il riferimento all'ordigno fatale ancora di più colpisce, se pensiamo alla datazione del romanzo sveviano. La deriva sembra fatale, se l'uomo agirà senza «coscienza», parola così centrale nell'opera³⁶. Dall'altra, secondo alcuni commentatori, la fine apocalittica ha anche una connotazione ironica, quasi volutamente enfaticizzata, per dirne l'improbabilità. L'autore non vorrebbe chiudere pessimisticamente su un finale tragico, ma ribadire, nonostante tutto, un sì alla vita³⁷.

Lo scrittore irlandese James Joyce in un breve saggio narrativo intitolato *Ritratto dell'artista* (1904), nucleo del ben più celebre romanzo *Un ritratto dell'artista da giovane* (1914), noto anche come *Dedalus*, scrive un *explicit* intenso ed insieme quasi enigmatico:

A quelle moltitudini non ancora nel grembo dell'umanità ma certamente generabili in esso, egli [l'artista] dava la parola. Uomo e donna, da voi nasce la nazione a venire, il fulmine generato dalle vostre masse nel travaglio del parto; l'ordine concorrenziale si ritorce su se stesso, le aristocrazie sono soppiantate; e nella paralisi generale di una società impazzita, la volontà confederata entra in azione³⁸.

Anche qui la crisi compare, evidente: «paralisi», «società impazzita», «ordine concorrenziale» in cortocircuito (e “fotografato” tale nel 1904!); dall'altra cenni e necessità di una palingenesi.

³⁵ I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, Dall'Oglio, Milano 1984, pp. 478-479.

³⁶ Coscienza significa anche consapevolezza della propria malattia, che dà appunto una visione in profondità maggiore di quella che credono di avere i cosiddetti “sani”. La dialettica malattia-sanità è centrale nel grande romanzo sveviano.

³⁷ Va in questo senso l'interpretazione di N. Borsellino, *La salute di Svevo. Sul finale della Coscienza di Zeno*, consultabile all'indirizzo http://www.disp.let.uniroma1.it/fileservices/filesDISP/149-162_BORSELLINO.pdf. In qualunque caso crediamo che il finale del romanzo tenga insieme le due possibilità ermeneutiche. Ancora una volta gli spiriti più acuti del secolo scorso hanno indagato la crisi, anche per trovare la luce.

³⁸ J. Joyce, *Ritratto dell'artista*, in *Racconti e romanzi*, Mondadori, Milano 1985, p. 541.

L'ultimo testo viene dal poeta francese Paul Verlaine, uno dei grandi interpreti di quella corrente, abitualmente conosciuta come Decadentismo, che profondamente ha presentato la fine di un'epoca, una transizione, dolorosa e necessaria.

La poesia citata è una delle più famose di Verlaine, *Langueur* (1883). Naturalmente l'autore è un poeta e i suoi non sono testi di analisi socio-politica. Essi parlano un linguaggio simbolico, evocativo, poetico appunto, ed anche esistenziale. Eppure colgono con grande preveggenza (siamo nel 1883) il senso di un cambiamento che forse stiamo ancora comprendendo fino in fondo oggi:

LANGUORE

Sono l'impero alla fine della decadenza,
che guarda passare i grandi Barbari bianchi
componendo acrostici indolenti dove danza
il languore del sole in uno stile aureo.

Soletta l'anima soffre di noia densa al cuore.
Laggiù, si dice, infuriano lunghe battaglie cruento.
O non potervi, debole e così lento ai propositi,
non volervi far fiorire un po' quest'esistenza!

O non volervi, o non potervi un po' morire!
Ah! Tutto è bevuto! Non ridi più, Batillo?
Tutto è bevuto, tutto è mangiato! Niente più da dire!

Solo, un poema un po' fatuo che si getta alle fiamme,
solo, uno schiavo un po' frivolo che vi dimentica,
solo, un tedio d'un non so che attaccato all'anima!³⁹.

È soprattutto la prima straordinaria quartina del sonetto, con l'immagine dell'impero romano negli anni della decadenza, a rendere in modo magnifico un sentore che il poeta vive

³⁹ P. Verlaine, *Langueur*, 1883, in *Poesie*, Rizzoli, Milano 1974, pp. 162-163. A seguire il testo originale: *Langueur* Je suis l'Empire à la fin de la décadence, / Qui regarde passer les grands Barbares blancs / En composant des acrostiches indolents / D'un style d'or où la langueur du soleil danse. / L'âme seulette a mal au cœur d'un ennui dense, / Là-bas on dit qu'il est de longs combats sanglants. / Ô n'y pouvoir, étant si faible aux vœux si lents, / Ô n'y vouloir fleurir un peu cette existence! / Ô n'y vouloir, ô n'y pouvoir mourir un peu! / Ah! tout est bu! Bathylle, as-tu fini de rire? / Ah! tout est bu, tout est mangé! Plus rien à dire! / Seul, un poème un peu niais qu'on jette au feu, / Seul, un esclave un peu coureur qui vous néglige, / Seul, un ennui d'on ne sait quoi qui vous afflige!

nel suo animo (da qui il suo Io “ impersonificato” nel logoro impero), ma che sente appartenere ad un’epoca intera⁴⁰.

1.4. *L’esodo dalla crisi: il doppio movimento interculturale e intraculturale*

In qualunque caso, dopo tante analisi e “testimonianze”, come uscire da questa drammatica *impasse*?

La questione è talmente complessa, che quelle che seguono sono possibili piste, anche concreti cammini, senza pensare però di poter in alcun modo esaurire la problematica. In più le vie tracciate sono, per così dire, pensate soprattutto in una certa direzione precisa: quella culturale e, se si vuole, spirituale⁴¹. Una “via” da integrare con altre (che però procedano nel medesimo spirito di ripensamento radicale).

Non ci occupiamo qui del “modello-Hungtinton”, perché esso ci appare del tutto insufficiente per il passaggio che stiamo vivendo e già ampiamente criticato, da più parti e da più punti di vista⁴².

⁴⁰ Potremmo citare anche i profetici e allucinati testi di Rimbaud. Nelle sue prose poetiche o nelle sue poesie spesso si affaccia un Occidente stravolto, la necessità di discendere agli inferi per rinascere. Potenti le poesie che rappresentano la città come un luogo apocalittico, frantumato, caotico e delirante. In *Villes*, un testo delle *Illuminations*, il poeta prorompe in una descrizione onirica della città moderna, che sembra far presagire le metropoli “virtuali” dell’oggi: «Sono città! È un popolo per il quale si sono innalzati questi Allegani e questi Libani di sogno! Casine di cristallo e di legno si muovono su rotaie e carrucole invisibili. [...] Il crollo delle apoteosi raggiunge i campi delle altezze, ove le Centaure serafiche fanno evoluzioni fra le valanghe. [...] Venere entra nelle caverne dei fabbri e degli eremiti. Gruppi di campanili cantano le idee dei popoli. Dai castelli costruiti in osso esce la musica ignota. Tutte le leggende evolvono e gli slanci s’avventano nei borghi. Il paradiso degli uragani si inabissa. I selvaggi ballano senza posa la Festa della Notte» (A. Rimbaud, *Opere*, Einaudi, Torino 1990, pp. 334-337). Naturalmente tutti questi testi sono legati agli sconvolgimenti, presentiti e/o attraversati, della Prima e/o della Seconda Guerra Mondiale, ma parlano di una crisi di civiltà più radicale, che ci coinvolge ancora.

⁴¹ Spirituale qui è usato in un’accezione quanto mai aperta: una spiritualità che ammette la pluralità delle vie; una spiritualità che è una dimensione umana costitutiva, certo rappresentata anche dalle e nelle religioni, ma di cui pure le religioni non hanno il monopolio. In questo senso è una spiritualità profondamente laica. Importante in tale accezione l’opera di Pier Cesare Bori, attenta alla dimensione sapienziale-esistenziale, che pur se declinata diversamente nelle varie tradizioni e culture, è comunque un’aspirazione dell’uomo di ogni tempo e luogo; cfr. ad es. P.C. Bori, *Per un consenso etico delle culture*, Marietti, Genova-Milano 1995, pp. 11ss.; 23ss.; 35ss. etc. Si veda anche il seguente passo di Besret: «Aspiro [...] ad una spiritualità laica, per paradossale che possa sembrare l’espressione. Una spiritualità filosofica, non dogmatica, che non si riferisce ad alcuna storia particolare e non si appella a nessuna rivelazione che pretenda di imporsi come l’unica via di passaggio verso la pienezza. Una spiritualità sapienziale attenta a tutte le espressioni che la saggezza degli uomini ha potuto prendere nel corso dei millenni. Una spiritualità radicale che si sforza di attingere alla radice stessa del nostro essere. Una spiritualità che raggiunge così ciò che è alla radice delle diverse tradizioni, non in ciò che hanno di più specifico, ma al contrario in ciò che la loro specificità traduce di più universale» (B. Besret, *Del buon uso della vita*, Servitium, Sotto il Monte [BG], 1998, pp. 33-34)

⁴² Critiche (anche di vari autori) in A. Algostino, *L’ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Jovene, Napoli 2005, pp. 307-313.

Raimon Pannikar, di fronte alla crisi globale e spirituale dell'oggi, ci indica due strade:

a) La prima: tornare alle radici, alle nostre tradizioni, ad ascoltare il messaggio lasciato dalla nostra tradizione mistica⁴³. Senza queste radici, emerge la superficialità che non porta da nessuna parte. C'è un grande bisogno di interiorità, di meditazione, di quiete.

Molti occidentali, insoddisfatti della propria religione, vanno in Oriente spinti da un desiderio autentico di spiritualità, ma spesso il loro coinvolgimento con una spiritualità diversa rimane superficiale.

Non si può cambiare religione come si cambia l'abito. Queste persone non hanno ancora apprezzato le loro tradizioni ancestrali, che già vogliono abbracciare quelle orientali. Dobbiamo riprendere il cammino tracciato dai nostri antenati. L'Occidente non incontrerà la sua anima abbandonando, da adolescente, una tradizione di venticinque secoli.

b) La seconda strada tiene presente che, in Occidente, altre religioni hanno lasciato le loro impronte e che il cammino tradizionale non è più ritenuto l'unico.

Inoltre non bisogna perdere di vista il fatto che, considerando la situazione attuale dell'umanità, *nessuna* religione, *nessuna* civiltà, *nessuna* cultura ha la forza sufficiente o è in grado di dare all'uomo una risposta soddisfacente: le une hanno bisogno delle altre.

Non si può pretendere che la soluzione per l'*insieme* dell'umanità, d'ora in poi, possa venire da un'unica fonte. Bisogna trarre profitto da ciò che viene dall'Oriente, ma, soprattutto, bisogna sforzarsi perché avvenga una *mutua fecondazione* tra le differenti tradizioni umane. Tutte sono necessarie per far fronte alla situazione attuale. Tutti siamo portati verso lo stesso destino⁴⁴.

La lunga citazione è decisiva, e decisivi i due movimenti individuati dal grande filosofo ispano-indiano. Riassumendo:

- dobbiamo ritornare alle nostre radici, rivisitandole dal punto di vista mistico (e vedremo: anche critico), cioè, dal punto di vista della profondità;
- dobbiamo aprirci ad un dialogo radicale e reale con altre culture (d'Oriente e non), per ripensare creativamente la nostra esistenza e cosa la regge.

I due movimenti individuati da Panikkar non sono in successione cronologica, ma piuttosto sono interdipendenti, si richiamano l'un l'altro e si alimentano vicendevolmente. Da una parte, ad es., mi apro ad un'altra cultura, diversa dalla mia, imparando e crescendo, ma insieme rileggo la mia cultura di appartenenza, scoprendo in

⁴³ Il termine mistico in Panikkar non ha nulla di spiritualeggiante: è una visione in profondità, che non nega mai la ragione, ma semmai accetta di trascenderla. Nello stesso senso è usato il termine nel presente studio. Ho già fatto cenno alla questione, ma vi tornerò comunque a più riprese.

⁴⁴ R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010, p. 25.

essa cose che non avevo notato mai prima. Oppure: entro con rinnovata profondità nella mia cultura, scoprendo dinamismi e caratteristiche che sono ancora più evidenti in culture diverse dalla mia.

Il primo movimento è intra-culturale, il secondo inter-culturale. Ma sono necessari entrambi. Abbiamo bisogno di una intra-interculturalità, che articoli in modo maturo il particolare e l'universale/pluri-versale⁴⁵, il concreto e il generale, il simile e il diverso, la mia cultura (molto più sfaccettata di quel che credo e conosco) con quelle degli altri (molto più sfaccettate, ricche e degne di quel che credo e conosco).

1.4.1. Ancora sul dialogo inter-intra-culturale e inter-intra-religioso

Dialogo interculturale e interreligioso sono definiti da Panikkar «via per la sopravvivenza»⁴⁶. È importante ricordare che Panikkar distingue tra «dialogo interreligioso», che rischia però di rimanere solo a livello intellettuale, erudito e formale, e «dialogo intrareligioso», che comporta anche la mia interiorità, la mia adesione non solo formale, ma integrale.

Così spiega il filosofo:

Molto spesso il dialogo non oltrepassa i limiti della sociologia: il dialogo tra le religioni assume allora la forma di una discussione tra i loro rappresentanti, oppure di un'inchiesta sulle influenze reciproche in un determinato ambiente. In tal modo il dialogo diventa un esercizio intellettuale: si studiano le dottrine delle diverse religioni. È questo il dialogo *inter-religioso*. Più raramente il dialogo si svolge all'interno della persona stessa e le toglie la maschera di personaggio religioso all'interno della sua tradizione. Siamo allora nel dialogo *intra-religioso*, che diventa esso stesso un itinerario religioso⁴⁷.

Ancora si leggano le seguenti riflessioni, intense e chiarificatrici:

⁴⁵ Si ricordi Simone Weil: «Noi sappiamo per esperienza che la verità è esclusivamente universale, e che la realtà è esclusivamente particolare, e tuttavia esse sono inseparabili, anzi sono una cosa sola. Non possiamo sfuggirvi» (S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 2005², vol. IV, p. 315).

⁴⁶ Id., *Dialogo interculturale e interreligioso*, in *Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010, p. 91. Per Pasqualotto è molto difficile oggi pensare ad una svolta interculturale, dato ancora lo strapotere omologante della globalizzazione, vista soprattutto nel senso di predominio dell'economico (neoliberista) su tutto il resto; eppure la pratica interculturale è essenziale intanto come *terapia preventiva* (di nuovi disastri) e come *terapia riabilitativa*, nei confronti delle vittime già colpite dalle catastrofi monoculturali (G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 99-100).

⁴⁷ Id., *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988, p. 16.

Il dialogo intrareligioso è un dialogo interiore nel quale si lotta con l'angelo, il *daimon*, e con se stessi. Ci si domanda se si possa avere accesso alla totalità della verità religiosa dal momento che il vicino sembra avere altre convinzioni altrettanto radicali che le proprie. Ma questo dialogo interiore non è né un monologo né un soliloquio con "Dio". Non è nemmeno una semplice credenza dell'interlocutore o su un'altra religione. Non è lo studio di una concezione differente del mondo suscitata dalla curiosità e animata dalla simpatia. In questo dialogo l'uomo è alla ricerca della sua salvezza, ma accetta di farsi insegnare dall'altro e non soltanto dal proprio clan⁴⁸.

Il dialogo intrareligioso è anche chiamato da Panikkar *dialogo dialogale*, distinto dal "dialogo dialettico":

Nel dialogo *dialettico*, i dialoganti si riconoscono in un'*arena* [...]; se ti faccio cadere in contraddizione, allora tu sei vinto. Il dialogo dialettico ha come obiettivo essenzialmente quello di stabilire chi ha ragione e chi ha torto. In filosofia, il dialogo dialettico è certamente un procedimento fruttuoso. [...] Rispetto a questa modalità, il dialogo *dialogale* è molto più esistenziale. Quando mi impegno nel dialogo dialogale, non ho in primo luogo l'intenzione di convincerti, ma la motivazione profonda che mi spinge è di conoscermi meglio. Poiché l'immagine che tu mi rinvii è di importanza decisiva per la conoscenza che è necessario che io abbia di me stesso. [...] Così, attraverso di te, riesco a conoscere meglio me stesso. [...] È un dialogo che, allo stesso tempo, mi permette anche di conoscere te, poiché le cose sono legate; tutto ciò a un livello di maggiore profondità, che deve andare fino a uno scambio di convinzioni in cui può accadere – è il grande rischio – che sia tu a convertire me. [...] Il vero dialogo, in realtà, è un atto fondamentalmente religioso: esso implica una fiducia comunque in una realtà superiore a se stessi e allo stesso tempo sta di fronte a noi, e che ci porterà a trovare la luce insieme. Sempre con il rischio che si passi all'altro o che l'altro ti raggiunga; ma nella maggior parte dei casi il risultato è quello che io chiamo qualificare come "fecondazione reciproca"⁴⁹.

Vorrei ricordare qui anche la classificazione di P. Mayer-Bisch, che distingue tra: a) dialogo inter-religioso, che si svolge tra religioni; b) intra-religioso, che si svolge all'interno di una religione; e c) dialogo extra-religioso, che si svolge tra le comunità religiose e la società civile⁵⁰. Questi tre dialoghi sono interdipendenti. In particolare il dialogo inter-religioso non si riduce al rispetto delle fedi e delle pratiche, ma è fatto anche di un lento lavoro comune e critico di reinterpretazione dei valori, come delle

⁴⁸ Ivi, p. 18.

⁴⁹ Id., *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, Bari 2006, pp. 121-122.

⁵⁰ Cfr. J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un naëud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit., pp. 6; 283-284 [DS 9, 2].

fonti comuni. Il dialogo intra-religioso è anch'esso ampiamente impegnato in uno sforzo ermeneutico di rivisitazione delle fonti, in un'ottica di libertà, di critica mutuale. E infine il dialogo extra-religioso non può ridursi ad una sorta di "ripartizione" dei luoghi di competenza, ma deve anch'esso implicare un'attenta rielaborazione dei valori etici e politici di cui la comunità religiosa dovrebbe essere portatrice; del rapporto tra i valori della comunità religiosa e quelli dei diritti umani (che dovrebbero essere garantiti dalla comunità politica)⁵¹.

In questo studio usiamo "intrareligioso" più nel senso panikkariano, ma senza disperdere l'intuizione di Meyer-Bisch, specie nell'accezione con cui utilizziamo il termine "intra-culturale", che è infatti anche una rivisitazione critica delle radici, delle fonti, delle sorgenti della nostra tradizione.

1.4.2. *Inter-culturalità e intra-culturalità: oltre il noema husserliano*

Ma cerchiamo di comprendere più a fondo, anche filosoficamente e criticamente, il doppio movimento inter/intrareligioso e intra-interculturale⁵², in particolare soffermandoci sugli ultimi due termini.

Come abbiamo già detto, sempre più ci appare necessario tenere in tensione creativa due movimenti complementari, che sono in costitutiva relazione: l'inter-culturalità e l'intra-culturalità (ma anche, come detto, l'inter-religioso e l'intra-religioso).

Il movimento interculturale mi apre coraggiosamente ad un altro universo culturale, ad un'altra cosmovisione diversa dalla mia. Mi apro ad essa non solo comparativisticamente o fenomenologicamente. Certo già una considerazione comparativa o fenomenologica è molto importante. Ma non basta. Nell'entrare in un altro mondo culturale, religioso, non posso basarmi solo sul *noema* husserliano, né l'*epochē* è sufficiente: ho bisogno anche del *pisteuma* panikkariano.

Il *pisteuma* (da *pistis*, fede), spiega Panikkar, è ciò che il credente crede; *noēma* (da *nous*, mente) è ciò che un *osservatore* capisce. La fenomenologia religiosa si incarica di descrivere ciò che il credente crede e non quello che l'osservatore osserva. Se

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 284.

⁵² Inter/intraculturale ha qui un'accezione molto simile a inter/intrareligioso, ma più ampia, più allargata, non "limitata" al fatto religioso.

l'osservatore, un *outsider*, si limita a descrivere quello che osserva, è certo che non descrive quello che il credente crede⁵³.

Secondo Panikkar, infatti, il fenomeno religioso non è un *noema*, un'idea o un significato, qualcosa di intellettuale e intelligibile, ma un *pisteuma*. Per questo, esso non appartiene all'ordine logico del *pensato*, ma del *creduto*, del sentito. L'essere umano è essenzialmente un essere religioso e la dimensione del religioso è stata e sarà sempre un elemento fondamentale delle persone e delle culture, sia occidentali che orientali, malgrado gli attacchi della secolarismo contemporaneo in Occidente. Panikkar è convinto che l'esperienza umana dimostri chiaramente che l'uomo, privato della fede intesa come apertura al mistero (qualunque sia il suo nome), non saprebbe sopportare il peso dell'esistenza e finirebbe con l'autodistruggersi⁵⁴.

Questa apertura dialogale ad un'altra cosmovisione è rischiosa (come la vita), ma imprescindibile. Probabilmente ne uscirò trasformato. Non solo la mia visione di quella religione (ad es.) sarà più ricca, complessa, meno "caricaturale", meno miniaturizzata, ma anche la visione della mia stessa tradizione ne uscirà mutata, approfondita.

Accanto a questa dinamica interculturale, è essenziale un ritorno intraculturale creativo e critico alle mie radici, alla mia tradizione, per scoprirle costituivamente più plurali, più ramificate, più vive, meno cristallizzate di quello che credo. Si sfata così anche e si scioglie

quel radicato e diffuso pregiudizio secondo il quale, quanto più a fondo si va alla ricerca delle proprie radici, tanto più si individuerrebbe la loro purezza identitaria. Al contrario: quanto più si approfondisce, sia in senso spaziale sia in senso storico, la ricerca dell'identità, tanto più si fa fitto l'intreccio che le costituisce e le alimenta; proprio come, tanto più a fondo si scava il terreno di un bosco, tanto più inestricabile si fa l'intrico delle radici dei singoli alberi⁵⁵.

In questo senso ogni cultura va considerata

come *interculturale*, ossia come realtà costituita, in ogni fase della sua vita e della sua decadenza, da incontri, incroci, contaminazioni, sovrapposizioni e scambi culturali⁵⁶.

⁵³ Cfr. R. Panikkar, *Prologo* a L. Mazzocchi-J. Forzani, *Il Vangelo secondo Giovanni: meditazioni sull'esistere*, EDB, Bologna 2001, vol. II, p. 7.

⁵⁴ Cfr. <http://raimon-panikkar.org/italiano/gloss-pisteuma.html> (accesso del 20 aprile 2012).

⁵⁵ G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., p. 103.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 89-90.

Per questo allora, ad esempio, non esiste solo una tradizione occidentale, ma piuttosto varie “tradizioni occidentali”. Non un Occidente, ma tanti occidenti. Le concettualizzazioni e le classificazioni sono necessarie, ma bisogna pure ricordarsi che la mappa non è mai il territorio, che il dito indicante la luna non è la luna e che il cartello stradale, utile perché ci indica la nostra meta e ci conforta nella direzione, non è certo la meta stessa. Per questo può avere un valore didattico, anche forse euristico, parlare dell’Occidente *tout court*⁵⁷, ma un’analisi matura, anche (solo) fenomenologicamente, sempre più ci porta a vedere la pluralità, meglio il pluralismo di una così grandiosa avventura umana⁵⁸.

La riconsiderazione di cui parliamo qui è attenta soprattutto al dinamismo critico, ma anche simbolico, interiore, mistico, come abbiamo già detto, delle nostre radici⁵⁹. Questa rivisitazione deve seguire insomma le vie del *mythos* e del *logos*. Più specificatamente di un nuovo *mythos* emergente, che chiamiamo triadico, trinitario e dell’istanza critica del *logos* che ha sempre diritto di veto, di verifica, di ripensamento. La relazione tra *mythos* e *logos* è a-duale⁶⁰.

Questo ripensamento ermeneutico si presenta come qualcosa di grandioso, individuale e collettivo, dove ciascuno può dare il suo contributo. Faccio degli esempi: leggere la *Bibbia* privandosi di un’ermeneutica simbolica e interiore è semplicemente riduzionismo (il che non significa certo non dare credito all’istanza storico-critica)⁶¹; interpretare la *Commedia* senza vederne l’aspetto iniziatico (accanto a quello letterario-teologico) è una grave perdita. Ma si pensi anche alla tradizione filosofica occidentale: ne abbiamo fatto spesso il trionfo della *ratio*, di un *logos* rimpicciolito e sistematico, ma

⁵⁷ Lo stesso discorso vale naturalmente per l’altrettanto riduttivo concetto di “Oriente *tout court*”. Ma resta valido, come detto sopra per l’Occidente, l’utilizzo euristico del termine, essendo ben consci però del limite dello stesso.

⁵⁸ M. Ghilardi, *Filosofia dell’interculturalità*, cit., pp. 137ss.

⁵⁹ Sempre sull’importanza della rivisitazione delle radici, in un’ottica anche di apertura al nuovo e in collegamento con la secolarità, scrive Panikkar: «Se troviamo qualcosa di vitale in ciò che chiamo secolarità, dovremmo innestarlo come un nuovo germoglio nel tronco stesso della nostra tradizione. Comunque, per essere vitale, l’innesto deve trarre sostentamento dalle radici. D’altronde, già all’interno delle stesse tradizioni vi sono stati esempi evidenti di entrambi gli atteggiamenti e sforzi notevoli per superare l’unilateralità» (R. Panikkar, *Beata solitudine. La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella, Assisi 2007, p. 53).

⁶⁰ V. *infra* pp. 144ss.

⁶¹ Ribadisco: non si devono certo rigettare in modo irresponsabile le istanze dell’ermeneutica che ci precede, ma piuttosto coltivare un *sensus semper plenior*.

essa non è solo questo, come per es. Hadot ci insegna⁶². Lo ricordo ancora: i due movimenti sono legati adualisticamente, con dinamismo trinitario. Non si dà l'uno senza l'altro. La relazionalità è costitutiva.

1.5. *Mythos e logos. Simbolo e critica*

Tenere insieme le istanze del *mythos* e del *logos* significa qui, tra l'altro, rivisitare ermeneuticamente la complessità della nostra tradizione (delle nostre tradizioni), demitizzarne le cristallizzazioni (che noi prendiamo come l'unico orizzonte, l'unico Occidente), affinare la coscienza critica⁶³ (e tutto questo è il regno del *logos*, l'istanza socratica⁶⁴, fino ad arrivare alla vera e propria teoria critica⁶⁵), ma insieme rimitizzare, trasmettere il nostro patrimonio, inter- e intraculturalmente.

Facciamo un altro esempio: il *mythos* di cui parliamo in questo studio è anche un orizzonte di armonia, di pace, di dialogo; un *mythos* che non vuole escludere i frammenti delle varie civiltà, ma farle dialogare insieme, senza minimizzare differenze e diversità, ma neppure sposando solo un'ottica dialettica o conflittuale.

Potremmo dire che il *mythos* è il motore trainante e il *logos* invece è il momento riflessivo.

In qualche modo potrebbe sembrare che il movimento interculturale sia il *mythos* e quello intraculturale il *logos*; infatti

Il dialogo intra-religioso [intra-culturale] implica ugualmente uno sforzo permanente di reinterpretazione delle fonti, [...di] approfondimento, che susciti e raccolga la mutua critica⁶⁶.

⁶² Cfr almeno P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005. Interessante anche il tentativo, tenacemente perseguito in molti anni e con numerose pubblicazioni, di Marco Vannini, che rilegge tante pagine della filosofia occidentale (da Platone a Cartesio, fino ad Hegel ed oltre) in una prospettiva mistica e speculativa. Non si tratta di condividere tutto della posizione dello studioso fiorentino, ma di sottolinearne l'importanza intraculturale. Similmente Roberto Celada Ballanti, nella sua "storia" del pensiero religioso liberale, ne mostra l'ampio respiro, e ci fa vedere sotto una luce lontana da certi riduzionismi manualistici o comunque storiografici, molto autori, che siano, tra gli altri, Spinoza, Leibniz o Kant (e la loro fede filosofica), cercando anche qui di riavvicinare filosofia e spiritualità, *logos* e mistica (cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit.).

⁶³ R. Mancini, *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, il pozzo di giacobbe, Trapani 2010, pp. 75; 135.

⁶⁴ Per questo tema dell'istanza socratica, v. in particolare *infra*, capitolo 5, pp. 317ss.

⁶⁵ Cfr. R. Mancini, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012, pp. 19-41.

⁶⁶ «Le dialogue intra-religieux [intra-culturel] implique également un effort permanent de réinterprétation des sources»; [e poco oltre si parla di] approfondissement en suscitant et recueillant la critique mutuelle»

Tuttavia non possiamo semplificare il rapporto costitutivo tra *mythos* e *logos*, e quindi, in qualche modo, tra interculturalità e intraculturalità. Infatti nel *mythos* c'è anche *logos* e nel *logos* c'è anche *mythos*. Lo stesso potremmo dire di interculturalità e intraculturalità. Infatti da una parte il movimento interculturale può farmi scoprire una diversa cosmovisione, provocando in me uno *shock* culturale: quella cultura che io avevo compreso in una concettualizzazione ristretta, miniaturizzata, non era tanto quella cultura, ma piuttosto una sua caricatura. Conoscendola in profondità e avvicinandola anche con benevolenza, simpatia, se non amore – si ricordi il detto medievale: *non intratur in veritatem nisi per caritatem* –, la scopro molto più grande, altra, rispetto alla mia rappresentazione. Quell'incontro mi fa uscire dal mio "monologo" e mi fa entrare in un altro universo, che magari non abbraccerò, ma che pure capisco in quanto istanza di senso, altra, ma comprensibile, magari complementare alla mia.

D'altro canto questa apertura alla diversità, mi può far tornare alla mia tradizione, inducendomi a riscoprirne aspetti che non vedevo e che magari sono più facilmente esemplati nell'altra.

Ma ancora: anche una profonda rivisitazione intraculturale della mia tradizione, mi può far scoprire che certe caratteristiche che immagino di trovare ad esempio in una cultura orientale, si trovano – pur se forse minoritarie, forse meno esplicitate, forse non cristallizzate nella "versione dominante" – anche nella mia tradizione. Questo movimento mi può ulteriormente aprire ad approfondire, oltre alla mia, altre tradizioni. Come vedremo, per fare un esempio molto calzante con il nostro percorso, le tradizioni asiatiche hanno profondamente coltivato una visione del mondo *advaita*, a-duale, simbolica. Ma essa non è del tutto assente nella nostra tradizione. Certo un determinato Occidente, maggioritario e in parte per noi ora cristallizzato e fissato, ha preferito visioni dualiste o moniste (o monoteiste), eppure il simbolo trinitario potrebbe entrare in profondo dialogo con l'a-dualità di molto Oriente, come vedremo diffusamente nel capitolo 3. E anche qui io posso scoprire un a-dualità occidentale, magari prima immergendomi nella mia tradizione e poi approfondendo ulteriormente in serrato confronto con l'Oriente; o viceversa (e/o insieme) studiando l'Oriente e

(J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit., p. 284 [DS 9, 2]).

“rientrando” arricchito, fecondato, nella mia tradizione⁶⁷. Forse ogni cultura, vista e vissuta in profondità, è interculturale e intraculturale.

Questo doppio movimento interculturale e intraculturale è naturalmente costitutivo anche della lettura della *Bibbia* qui proposta.

1.6. Il modello fisico dell'arcobaleno

Panikkar ha spesso utilizzato il simbolo dell'arcobaleno per descrivere il pluralismo interculturale costitutivo (persino il pluralismo costitutivo della realtà stessa). Così

le differenti tradizioni religiose [e culturali] dell'umanità sono quasi come il numero quasi infinito di colori che appaiono una volta che la luce divina o semplicemente la luce bianca della realtà cade sul prisma dell'esperienza umana: si diffrange in innumerevoli tradizioni, dottrine e religioni. Il verde non è il giallo, l'induismo non è il buddhismo, e tuttavia ai confini non si può sapere, eccetto che stabilendolo artificialmente, dove il giallo finisca e il verde cominci. Ancora di più, attraverso un particolare colore, in questo caso una religione, si può raggiungere la sorgente della luce bianca⁶⁸.

La metafora continua. Il costitutivo pluralismo (che però è anche costitutivamente interrelazionato) significa anche il continuo (ancora: costitutivo?) dialogo tra le tradizioni, che spesso non vediamo più o diamo per scontato. Non parliamo qui dell'odierno dialogo inter-intrareligioso, ma di un dialogo per così dire universale, forse di fatto da sempre presente nelle e tra le tradizioni. Infatti,

se due colori si mescolano, essi possono dare origine a un altro colore. Lo stesso avviene nelle tradizioni religiose: l'incontro di due tradizioni può dare origine a una nuova tradizione religiosa. In realtà, la maggior parte delle religioni conosciute oggi sono il risultato di tali mutue fecondazioni (induismo, buddhismo, islam etc.)⁶⁹.

⁶⁷ Per altro, almeno secondo Jung, la sfida occidentale consiste nel «giungere ai valori orientali dall'interno e non dall'esterno [...] cercandoli in noi, nell'inconscio» (C.G. Jung, *Commento psicologico al «Libro tibetano della grande liberazione»*, in *Psicologia e religione*, OJ 11, cit., p. 499). Il che non esclude naturalmente la vera ricerca inter-intraculturale.

⁶⁸ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, cit., p. 46.

⁶⁹ *Ibidem*.

A questo proposito, spiega ulteriormente Panikkar,

il dialogo interreligioso [...] ha in realtà una dimensione universale, e questo fin dalle origini. In India, in particolare, questo dialogo è costante, anche se assume a volte la forma di una lotta tra le diverse tradizioni religiose. Si discute a tutti i livelli, e prima di tutto su un piano esistenziale. [...] Il cristianesimo, per passare al caso specifico, è il frutto di dialoghi fra gruppi e riferimenti molteplici: il luogo di nascita ebraico, la cultura greca dominante all'epoca, e il mondo romano. Quando mi accade di dover difender quel gran genio che fu Paolo – e quando dico “genio” non dimentico tuttavia alcuni aspetti inquietanti della sua dottrina – osservo che Paolo ebbe un cuore ebraico, una mentalità greca ed un'esistenza romana. Una sintesi o simbiosi del genere non si può realizzare senza lotte e tensioni di ogni tipo, ma è feconda⁷⁰.

In qualunque caso, potremmo dire che questa mutua fecondazione dice il movimento interculturale⁷¹. In questo senso non dobbiamo mai dimenticare insomma che

ogni cultura si produce e si costituisce solo in quanto intercultura, ossia in quanto risultante [...] di scambi culturali. [...] Per cui, in definitiva, si può affermare che un'identità statica, immobile e perfettamente definita di una civiltà non si dà mai, ma è il risultato di una comoda astrazione e di una semplificazione strumentale⁷².

Ma ancora, continuando ad attingere alla simbolica dell'arcobaleno, ci ricorda suggestivamente Panikkar,

poiché il colore di un corpo è il solo colore generalmente non assorbito da quel corpo, questo modello [dell'arcobaleno] ci farà ricordare anche che una religione assorbe tutti gli altri colori e li nasconde nel suo seno, cosicché il suo colore esterno è in verità solo la sua apparenza: è il suo messaggio al mondo esterno, ma non la totalità della sua natura. Noi arriviamo a rendercene conto quando tentiamo di capire una religione dall'interno. Il corpo che ha ricevuto l'intero raggio di luce bianca, mantiene per sé tutti gli altri colori, cosicché non si accorderebbe con la verità giudicare una religione soltanto dal suo colore esterno⁷³.

⁷⁰ Id., *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, cit., pp. 116-117.

⁷¹ Senza mai scinderlo e assolutizzarlo rispetto all'altro “braccio”, intraculturale.

⁷² G. Pasqualotto, *East&West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, p. 17.

⁷³ Id., *Il dialogo intrareligioso*, cit., p. 47.

Ecco allora che l'intraculturalità ci permette di andare oltre il colore esterno della nostra tradizione e scoprirne altri colori assorbiti. Non si tratta di dire che tutte le religioni siano uguali, né di negare che alcune tradizioni possano includere soprattutto certi colori e altre certi altri ancora. Le sfumature sono molteplici e complesse, ma il daltonismo o il monocromatismo sono i rischi più grandi.

Il modello dell'arcobaleno ha insomma un grande potenziale euristico, sia dal punto di vista interculturale che intraculturale. Ci riporta ad un pluralismo inter-intraculturale di grande ricchezza e potenzialità, da una parte sempre presente, costitutivo, ma dall'altra da riscoprire e da vivere con maggiore maturità, specie oggi, per le opportunità, ma anche per le minacce che abbiamo di fronte.

1.6.1. Occidente o Occidenti?

Il discorso intraculturale ci aiuta, come già accennato, a riconfigurare criticamente e pluralisticamente molti concetti, molte definizioni, che, ad uno sguardo più attento, possono apparire labili, oppure troppo monolitici, semplificati.

È il caso di Occidente (contrapposto o correlato che sia ad Oriente)⁷⁴. Ebbene la “tradizione occidentale” spesso evocata è, come già più volte accennato, molto più plurale e diversificata. David Graeber, ad esempio e in questo senso, parla dell'«incoerenza del concetto di “tradizione occidentale”»⁷⁵. Criticando ancora una volta Huntington, che esemplifica la “sostanza occidentale” in

⁷⁴ Accenniamo solo, anche se la questione è quanto mai importante, a quanto sia spesso meccanica e semplificata anche la contrapposizione (o il dualismo, la giustapposizione etc.) “Occidente-Oriente”. Le due categorie sono prese in sé in modo monolitico (anche geograficamente e storicamente, oltre che culturalmente) e semplicisticamente avvicinate o contrapposte: ad es. la razionalità occidentale vs l'intuizione orientale; e così: la potenza tecnocratica vs la sapienza; l'astrazione concettuale vs l'assenza di pensiero astratto; l'attivismo vs la passività. Non si tratta di dire che queste differenziazioni siano del tutto sbagliate, ma lo diventano subito e radicalmente se vengono assolute. In qualunque caso sono a rischio di “caricatura” orientalistica o occidentalistica (cfr. M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, pp. 137ss.). Anche i facili matrimoni Occidente-Oriente non convincono. Ancora una volta la dimensione del pluralismo è imprescindibile. Oriente e Occidente sono pure due categorie antropologiche (Panikkar), interiori e del profondo (ancora Panikkar, ma anche Jung, K.G. Dürckheim etc.); così ad es. G. Durand parla di un regime diurno (occidentale) e notturno (orientale) della psiche, delle civiltà stesse etc. In questo studio non vorremmo mai perdere la complessità degli Occidenti e degli Orientali, anche intesi nel loro significato simbolico-interiore.

⁷⁵ D. Graeber, *Critica della democrazia occidentale*, Eleuthera, Cremona 2012, p. 39.

individualismo, liberalismo, costituzionalismo, diritti umani, eguaglianza, libertà, principio di legalità, democrazia, libero mercato, separazione tra Stato e Chiesa⁷⁶,

Graeber si chiede, provocatoriamente, perché non dare un'altra descrizione della "cultura occidentale", ad esempio come

scienza, industrializzazione, razionalità burocratica, nazionalismo, teorie razziali e irrefrenabili spinte espansionistiche⁷⁷.

Ma potremmo anche dire dualismo, monoteismo, prevalenza del *logos* sul *pneuma*, genio classificatore, tecnologia-tecnocrazia, capitalismo neoliberista etc.

In ogni caso qualsiasi descrizione sarebbe insufficiente. Ad esempio, focalizzando sul nostro oggetto di ricerca, esiste anche un Occidente che non è dualista, attento alla dimensione trinitaria e triadica etc.

Per questo "l'ascesa dell'Occidente" e la cristallizzazione di *una* tradizione occidentale potrebbe invece essere descritta, più propriamente, come l'emergere di un «sistema nord-Atlantico»⁷⁸ (M-R Trouillot), che avrebbe gradualmente preso il posto del Mediterraneo, ormai semi-periferico, elevandosi a economia di scala mondiale in grado di rivaleggiare prima e incorporare poi, lentamente e dolorosamente, le altre economie mondiali un tempo radicate nelle società cosmopolite dell'Oceano Indiano⁷⁹.

In qualunque caso, ripetiamo, è veramente corretto, sia metodologicamente che da un punto di vista filosofico e ermeneutico, procedere con uno sguardo plurale.

Questo ci porterà a vedere gli Occidenti nell'Occidente, i cristianesimi nel cristianesimo, gli illuminismi nell'Illuminismo, le *Bibbie* nella *Bibbia* (che poi è nome costitutivamente plurale, *ta biblîa*, «i libri») etc.

Va da sé che questo discorso si applichi pienamente anche al concetto di Oriente: piuttosto dovremmo dire: Orienti⁸⁰. L'esempio dell'induismo può essere molto

⁷⁶ S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti Milano, 1993, p. 120.

⁷⁷ D. Graeber, *Critica della democrazia occidentale*, cit., p. 41.

⁷⁸ Cfr. M-R. Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, Palgrave, New York 2003.

⁷⁹ Cfr. D. Graeber, *Critica della democrazia occidentale*, cit., pp. 53-54. Naturalmente anche questa ricostruzione-interpretazione è "situata" e potrebbe essere ulteriormente articolata, criticamente e pluralisticamente.

⁸⁰ Ci ricorda in questo senso Panikkar: «Sia l'Oriente che l'Occidente sono troppo vasti e variegati perché si possano esagerare alcuni aspetti peculiari della loro visione filosofica della vita. I tempi in cui un certo aspetto poteva essere definito specificamente orientale o occidentale sono passati da un pezzo» (R.

educativo, quasi didattico in tal senso: la galassia di questa religione è amplissima e variegata: si passa da forme di religiosità acosmiche ad altre che esaltano il corpo, i sensi, la sessualità (senza facili banalizzazioni occidentali o orientalistiche); da spiritualità eminentemente metafisiche, gnostiche ad altre profondamente devozionali e *baktiche* etc. La spiritualità *upaniśadica* non è quello dello shivaismo tantrico del Kashmir, senza per questo voler vedere solo le differenze. Qualunque riduzionismo però che volesse razionalizzare gli induismi ne mortificherebbe la pluralità⁸¹.

Questo resti solo un cenno e un inciso, perché il nostro oggetto di ricerca è il Gran Libro biblico, certo al crocevia delle tradizioni, ma pur sempre all'interno "degli Occidenti".

1.6.2. *Tramonto dell'Occidente o di un Occidente?*

In linea con quanto fin qui detto, anche relativamente alla profonda crisi di un mondo, di un sistema, di una civiltà, di cui abbiamo parlato, potremmo parlare del tramonto di *un Occidente*.

Tra il 1918 e il '23, il filosofo tedesco Oswald Spengler pubblicò il suo *Tramonto dell'Occidente*, un libro famoso e discusso⁸². L'Occidente per lui era in una spirale involutiva, e poteva arrestare il drammatico declino solo ritornando ai suoi autentici valori spirituali. Il libro, pieno di suggestioni, prospettava anche soluzioni inquietanti: ad es. uno Stato fortemente autoritario, che faceva presagire quello che presto sarebbe successo in Germania e in tanta Europa.

Evidentemente la prospettiva che ci interessa è radicalmente un'altra. Fin dal titolo: più che di *Tramonto dell'Occidente* bisogna parlare, qui, di *Tramonto di un Occidente*.

Ancora una volta vale la pena di ribadire che Occidente è una concettualizzazione, certo utile e con una sua efficacia orientativa, ma del tutto inadeguata ad esprimere la

Panikkar, *Mistica pienezza di vita, Opera omnia*, vol. I/1, Jaca Book, Milano 2008, p. 341). Naturalmente la riarticolazione pluralistica di Occidenti e Orienti non deve impedire, specie se iniziale, una qualche descrizione più generale (mai generalista), di una certa tendenza prevalente, di un certo elemento caratterizzante più visibile in un contesto occidentale rispetto a uno orientale e viceversa. Se ad es. sottolineo una qualche genialità classificatoria dell'Occidente o metto in evidenza una forte istanza mistica dell'esperienza religiosa indica non sto dicendo cose inesatte. Naturalmente né l'Occidente si riduce a questo né l'esperienza religiosa indica è solo e/o sempre mistica. E qui il pluralismo (e la situazionalità culturale, il contesto etc.) si riaffacciano.

⁸¹ Cfr. R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo*, BUR Rizzoli, Milano 2006.

⁸² O. Spengler, *Tramonto dell'Occidente*, Guanda, Milano 1991.

complessità, la ricchezza, il pluralismo di una tradizione, come quella occidentale appunto. Quindi quello che viviamo è solo un esito, una cristallizzazione di un aspetto di una tradizione immensamente prodiga di spunti, di vie, di possibilità.

L'Occidente che sperimentiamo e che sta tramontando al massimo è allora forse un Occidente Nord-atlantico, efficientista, pragmatista, economicista e tecnocratico. Potremmo ulteriormente distinguere tra Occidente/Occidenti e occidentalismo/i⁸³. L'Occidente vigente è un occidentalismo: quindi solo un “-ismo” di un’immensa e poliedrica tradizione. Ma, evidentemente, l'Occidente non è solo questo. Neppure l'Occidente nord-atlantico ha questa sola cristallizzazione: gli USA odierni non sono ad esempio quelli che sognavano grandi americani come Walt Whitman, Ralpho W. Emerson e David Thoreau. L'inglese, lingua dominante (pur se in recessione e parlata solo per altro da nemmeno il 20% della popolazione mondiale) di questo Occidente nord-atlantico, ha ben altre configurazioni: esiste anche l'inglese (quanto più ricco e “aperto”) di Shakespeare, di Dickens, per non dire di Pynchon o, più ancora, di Joyce.

Ebbene assistiamo al tramonto di una possibilità occidentale, che irrimediabilmente mostra i suoi limiti culturali, spirituali, prima che economici.

L'Occidente deve rinascere dalla pluralità delle sue ceneri e delle sue radici.

Gli Occidenti sono anche la *Bibbia*, l'*Iliade* e l'*Odissea*, la *Commedia*, Shakespeare, Rousseau e Voltaire, Cartesio, Kant e Hegel, Kafka, Proust, Joyce, Heisenberg e Schörödinger, Heidegger e Panikkar (che non è solo occidentale)...

La via del pluralismo, interno alla nostra storia (ma di fatto dovremmo dire: storie) e costitutivo delle culture umane (quindi degli Orientali, delle Afriche, delle Indie nelle loro ricchezze variegata etc.) sembra essere imprescindibile. Ed è una reale possibilità di uscita dalla crisi, che altrimenti diventa solamente la solita notizia quotidiana, martellante e avvilente.

1.6.3. *Le plurime radici europee (e la radice ebraica)*

Ancora su Occidente/Occidenti.

⁸³ L'“occidentalismo” è sempre una caricatura; anche l'idea che l'intera cultura occidentale abbia asservito tutte le altre culture, piegandole al dogma euro-americano è un occidentalismo (cfr. per questo tema I. Buruma – A. Margalit, *Occidentalismo*, Einaudi, Torino 2004); per la stereotipizzazione dell'Oriente, il cosiddetto orientalismo, si cfr. l'ormai classico E. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli 1999; cfr. anche M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, cit., pp. 142ss.

Basta uno sguardo “geografico” per comprendere che, ad es., Europa (occidentale!), USA e Australia hanno qualcosa in comune rispetto a questa qualifica “occidentale”, ma sono anche profondamente diverse. E “zoommando” sull’Europa, come non rilevarne la molteplicità, che non significa amalgama caotica, ma ricchezza variegata? L’Europa occidentale non è quella orientale. L’Europa del Sud non è quella del Nord⁸⁴. L’Europa è il Mediterraneo, ma non lo esaurisce tutto. Il Vicino-Oriente, culla della *Bibbia*, è profondamente legato all’Europa ma è anche altro.

Qui vorremmo soffermarci brevemente soprattutto sull’Europa occidentale.

L’Europa infatti ha certo radici greche e latine, come anche cristiane (e ebraiche), ovviamente⁸⁵. Ma oggi siamo chiamati a vedere la realtà intimamente plurale delle radici europee: l’Europa è anche influenzata dall’“elemento” germanico, come da quello arabo, bizantino ed irlandese. Se consideriamo l’Europa tutta dovremmo anche citare, naturalmente, l’elemento slavo. Simone Weil rimpiange l’inabissarsi violento della cultura provenzale, dell’apporto cataro⁸⁶.

Questo non significa che tutte le “tessere” del mosaico europeo abbiano la stessa importanza, ma la ricchezza storica, culturale e spirituale che l’Europa custodisce in sé è inestimabile e ancora da valorizzare. L’Europa non può risolvere tutti i problemi odierni, certo. Nessuna cultura ha il monopolio della soluzione della crisi oggi, neppure una così venerabile e ricca quale quella del nostro continente⁸⁷.

⁸⁴ Cfr. l’analisi molto stringente e attuale, virata in questo caso soprattutto sulle differenze economiche, delle varie Europe (del Nord, Centrale, Occidentale e del Sud), di B. Amoroso, *L’Europa oltre l’euro*, Castelvecchi, Roma 2012, pp. 18; 38 etc.

⁸⁵ Ma il pluralismo “rizomatico”, costitutivamente intrecciato, delle culture non può mai essere semplificato. Così ciascuna delle componenti sopra elencate (come quelle a seguire, del resto) è a sua volta plurima e ramificata: così ad esempio nessuno può negare originalità e importanza alla “straordinaria radice greca”, ma neppure possono essere negati i debiti, ammessi dai Greci stessi, di tale radice nei confronti del sapere orientale (v. ad es. Diogene Laerzio I,22; Plutarco, *Iside e Osiride* 34,314c; Simplicio, *Commento al De Caoelo* 522,14; Erodoto I,170; Aezio I,3,1; IV,1,1; Proclo, *Commento ad Euclide* 65,3: su questo aspetto cfr. ad es. G. Pasqualotto, *Filosofia e intercultura*, prefazione di M. Ghilardi, *Filosofia dell’interculturalità*, cit., pp. 9ss. e nn., dove si accenna agli importanti condizionamenti venuti in specie dalla Mesopotamia, dall’Egitto e dalla Fenicia).

⁸⁶ Cfr. S. Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova-Milano 1996.

⁸⁷ Cfr. R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010, p. 25; cfr. anche: «Nessuna forma di esperienza umana, di azione, di pensiero, emozione o sentimento può pretendere di esaurire l’intero spettro delle esperienze e delle visioni del mondo dell’uomo, così come nessuna lingua può pretendere di esaurire le possibilità di espressione del mondo, e nessun significato può presumere di fissare definitivamente l’evento della significazione da cui esso ha origine» (M. Ghilardi, *Filosofia dell’interculturalità*, cit., p. 24). In questo senso, anche il pensiero razionale «sconfessato nella sua pretesa di universalità, [...] finisce per configurarsi come il pensiero di una cultura, come una possibilità che va considerata tra le altre» (ivi, pp. 24-25 [queste ultime righe sono una citazione da F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento*, Laterza, Bari 2011, p. 43]).

Eppure l'Europa è chiamata al risveglio⁸⁸. A riscoprire la vastità del suo sapere e del suo essere, a raccogliere in modo maturo i frammenti (anche eterogenei) che la compongono.

Naturalmente l'Unione Europea può sembrare un adempimento dell'intuizione medievale. Ma è ben evidente come questa unità non basti. Non solo perché l'euro vacilla. La crisi dell'Europa è culturale e spirituale, non solo economica.

L'Europa unita non può essere solo quella delle banche, senza misconoscerne l'importanza.

Eppure l'Europa non sembra realmente uscita ancora dalle drammatiche vicissitudini del XX sec. Due guerre mondiali devastanti, due totalitarismi sanguinari e le due spaventose esplosioni atomiche diventano l'emblema del fallimento di una certa politica e cultura europea. Il ridimensionamento storico e politico trascina l'Europa ad essere subalterna e "spartita": USA e URSS e poi solo USA (con l'ombra del colosso cinese sempre più lunga e avvolgente). Il risultato resta lo stesso. Un'Europa non ancora veramente nata, ancora insicura e prigioniera dei fantasmi del passato o dell'*american way of style*⁸⁹.

Ma è proprio la ricchezza straordinaria dell'esperienza storico-culturale-spirituale del bacino mediterraneo, che non s'identifica con l'Europa, ma che pure ne è un'espressione, a dare speranza.

In questo senso, come abbiamo spesso ricordato, la rivisitazione dei grandi miti culturali "europei" è ancora, in gran parte, da compiersi, nelle scuole come nella politica e nella vita. La rinascita europea passa anche attraverso l'*Iliade* e l'*Odissea*, la *Bibbia* e la *Commedia*, Pico della Mirandola e Marsilio Ficino, Ariosto e Tasso, Shakespeare e Galileo, Voltaire e Rousseau, Proust e Joyce, per arrivare al grande simbolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* (e con lei tutti i diritti di generazione successiva). In qualunque caso il "catalogo" è inesauribile.

La riscoperta della radici non è un atto di conservatorismo o di politica museale (anche se i musei sono preziosi). La riscoperta che auspichiamo è esistenziale e vitale. Se è vero che le radici non danno fiori e frutti, questi non nascono certo senza radici.

⁸⁸ Cfr. A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, cit., pp. 49ss.; R. Mancini, *L'umanità promessa*, cit., pp. 7ss., che parla (pur se in generale e non solo per l'Europa) della necessità di un risveglio (interiore, critico, riflessivo etc.).

⁸⁹ Cfr. A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, cit., pp. 49ss.

Un esempio, che sarà ampiamente trattato nei capitoli successivi, è quello della radice ebraica. Troppo corrivamente parliamo ad esempio di civiltà giudaico-cristiana, o di radici giudaico-cristiane, col rischio però, che nella nostra cultura, prevalga la “sintesi” cristiana⁹⁰. Ad esempio, rispetto alla *Bibbia*, non si può non ricordare come di fatto l’Occidente⁹¹ cristiano abbia ben presto “perso” l’originale ebraico (lingua in cui è scritto quasi totalmente l’Antico Testamento [=AT]) e abbia letto, commentato, pregato, combattuto o difeso il testo biblico in traduzione, prima greca e poi latina).

Questo fatto non è certo indolore, visto che la *Bibbia* è un’opera fondativa.

Il recupero della radice ebraica è essenziale per una lettura “intera”, olistica della *Bibbia*, ed è una tessera di quel mosaico più grande (europeo e in genere inter-culturale) che abbiamo tracciato.

1.7. Ancora sul presente: la fine del paradigma sociale e l’età del soggetto secondo Touraine

Per descrivere il difficile ed insieme affascinante discrimine che stiamo vivendo, sono interessanti anche le considerazioni di Alain Touraine⁹². Ancora una volta in esse è presentata una lucida analisi delle insufficienze, delle urgenze di quella che chiamiamo crisi, ma anche delle possibilità inedite, del “rivolgimento” che noi possiamo compiere e vivere e che già sta accadendo.

Per il sociologo francese è in atto una separazione netta, violenta quasi, tra economia e politica. Ecco allora che i paradigmi precedenti (quello politico prima e quello sociale poi) che hanno dominato il processo di modernizzazione non bastano più. La globalizzazione è vista non solo e non tanto come «mondializzazione delle produzioni», bensì come una «forma estrema di capitalismo», come, appunto, una «separazione

⁹⁰ Cfr. D. Banon. *La lettura infinita*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 23ss.; H. Meschonnic, *Un colpo di Bibbia nella filosofia*, Medusa, Milano 2005.

⁹¹ Nonostante la pluralità degli Occidenti, come sopradescritti, ancora si userà spesso in questo studio, l’espressione “Occidente” o “tradizione occidentale”, per consuetudine e convenzione, senza naturalmente derogare alle osservazioni fatte in proposito.

⁹² Mi rifaccio qui soprattutto a A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, cit., frutto maturo e sintetico del pensiero dell’autore.

completa dell'economia dalle altre istituzioni, in particolare sociali e politiche, che non sono più in grado di controllarla»⁹³.

Il crollo del paradigma politico e sociale significa che le categorie che li caratterizzano rispettivamente – vale a dire ordine, disordine, sovranità, autorità, nazione, rivoluzione da una parte; e classi, profitto, concorrenza, investimento, contrattazioni collettive dall'altra – non sono più sufficienti. Come già abbiamo assistito ad uno slittamento dal politico al sociale, così ci stiamo avventurando, tra forze oscure e istanze di rinascita, ad un nuovo paradigma, che per Touraine, è culturale.

Ma la disamina degli aspetti inquietanti dell'era globalizzata è molto stringente e dettagliata: violenza, guerra (anche preventiva)⁹⁴, forze non sociali (interesse, violenza, paura, individualismi, comunitarismi), frammentazione, identitarismi ci minacciano e ci toccano in modo inquietante.

Tuttavia questi fattori fortemente problematici non significano una visione pessimistica o chiusa della situazione attuale, piuttosto un prendere atto di una difficile trasformazione in corso. Infatti, come già accennavamo, il “nascente” paradigma culturale porta anche con sé nuove possibilità, un approfondirsi di alcune istanze che sono sempre state presenti nel corso della storia, ma che ora s'intensificano, divenendo caratteristiche emblematiche. In questo l'oggi è sì l'età della frammentazione violenta, dell'identitarismo, della separazione drastica tra economia, politica e società, ma anche l'età del «soggetto». Questo paradigma del soggetto, spiega Touraine,

consiste nell'esprimere, in forme mutevoli, la libertà e la capacità degli esseri umani di plasmarsi e di trasformarsi sia singolarmente sia collettivamente. La *soggettivizzazione*, ovvero la creazione del soggetto, non può mai essere confusa con l'assoggettamento dell'individuo e della categoria di individui⁹⁵.

Touraine parla di un vero e proprio «risveglio del soggetto»⁹⁶. Il soggetto, continua Touraine,

⁹³ *Ivi*, p. 273; cfr. anche G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 91-92; 97ss.).

⁹⁴ Touraine prende l'11 settembre 2001 come data simbolo dell'avvenuta “rottura” (che naturalmente è ben più lunga e processuale); cfr. *ivi*, pp. 19ss.

⁹⁵ *Ivi*, p. 16.

⁹⁶ *Ivi*, pp. 128ss.

non è solo colui che dice io, ma è colui che è consapevole del proprio diritto di dire io. Ecco perché la storia sociale è dominata dalla rivendicazione dei diritti: diritti civili, diritti sociali, diritti culturali, il cui riconoscimento è richiesto in maniera [sempre più] pressante⁹⁷.

Il soggetto di cui parla Touraine non è dunque l'individuo e i conseguenti e perniciosi individualismi, identitarismi, comunitarismi, fondamentalismi etc. Questi sono esiti, piste sbagliate, se si vuole, del paradigma del soggetto. Il soggetto invece cerca di liberarsi da quelle forze, quali «l'autoritarismo, l'ignoranza, l'isolamento [che] costituiscono altrettanti ostacoli alla produzione di sé come soggetto»⁹⁸. Piuttosto

la volontà dell'individuo di essere l'attore della propria esistenza è ciò che chiamo il *soggetto*;

e ancora:

per riprendere l'idea di Amartya Sen ciò che conta, al di là del benessere, è la libertà di essere un attore (*agency*)⁹⁹;

o

[al centro è] la lotta per conquistarsi il diritto di essere l'autore, il soggetto della propria esistenza e appropriarsi della capacità di resistere a tutto ciò che ci priva di questo diritto e rende la nostra vita incoerente¹⁰⁰.

Touraine spiega che il soggetto «non è sinonimo di “io”»¹⁰¹. E, per far questo, suggestivamente per l'argomento della presente ricerca, fa riferimento (anche esplicitamente) ad un linguaggio delle religioni e della spiritualità:

⁹⁷ *Ivi*, p. 129.

⁹⁸ *Ivi*, p. 130. In questo senso può essere interessante fare riferimento anche alla categoria di «moltitudine», come elaborata da Hardt e Negri. I due studiosi parlano oggi di moltitudini in movimento, che si ribellano pacificamente alle ingiustizie del sistema. Ma sono moltitudini costituite da singolarità, da soggetti (cfr. in generale M. Hardt – T. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; in particolare T. Negri, *Inventare il comune*, DeriveApprodi, Roma 2012, pp. 157ss.); oggi si osserva «una espansione delle singolarità, dei diritti dell'uomo che si estendono, ma legati ad una singolarità che si riconosce come moltitudine, ad una classe multitudinaria che si ricompone a partire dalle sue specificità» (T. Negri, <http://www.uninomade.org/morte-del-togliattismo-e-pope-gapon/>).

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 141.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 130.

[infatti] l'io è l'insieme mutevole e sempre frammentato con il quale ci identifichiamo, pur sapendo che è privo di unità durevole. Come dice Pirandello nei *Sei personaggi in cerca di autore*, «il dramma per me è tutto qui, signore: nella coscienza che ho, che ciascuno di noi – veda – si crede “uno” ma non è vero. È “tanti”, signore, “tanti”, secondo tutte le possibilità d'essere che sono in noi».

È un tema tipico dell'esperienza contemporanea che deve essere portato alle estreme conseguenze, perché soltanto sulle macerie di un io disgregato può imporsi l'idea di soggetto, che è il contrario di un'identificazione con sé stessi, di quell'amore per noi stessi che ci spingerebbe a rivendicare ogni nostro pensiero e atto come se ci appartenessero in quanto soggetti: possiamo coglierli come tali solo facendo in noi un vuoto che espelle tutto ciò che appartiene all'io. Le religioni hanno attribuito la massima importanza a questo distacco dall'io, in forma di meditazione o di preghiera, ma non sempre al fine di liberare il soggetto¹⁰². Quest'ultimo si forma nella volontà di sfuggire alle forze, alle regole, ai poteri che ci impediscono di essere noi stessi, che cercano di ridurci allo stato di componenti necessarie all'esercizio della loro influenza sulle attività e sulle intenzioni di ognuno¹⁰³.

In linguaggio spirituale potremmo dire che il soggetto non è l'*ego*, ma un'istanza più profonda.

In qualunque caso l'analisi di Touraine è molto stimolante per il nostro percorso, sia nella lucida disanima della situazione attuale, bisognosa dunque di un cambio di paradigma, di un nuovo *mythos*; che nell'apertura al dinamismo del soggetto.

L'ermeneutica biblica qui descritta è tra l'altro un risveglio al proprio sé più profondo, un'ermeneutica del «vai verso di te»*, *lek leka* (Gen 12,1; 22,2), come avremo modo di spiegare dettagliatamente. La nostra lettura della *Bibbia* va in un'ottica pluralistica, non fondamentalista e non identitaria, laica e secolare, a disposizione di tutti.

¹⁰² Questo è vero, ma lo è altrettanto che ne sono conseguite vere liberazioni. Si ricordi sempre poi che nella presente ricerca religione ha un significato ampio, non tanto sociale e istituzionale, quanto come tensione profonda presente dentro l'uomo in vista della liberazione, dell'essere se stesso, in connessione con l'altro, con il cosmo e con il mistero che ha tanti nomi quante le tradizioni umane.

¹⁰³ A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, cit., pp. 130-131. P.L. Berger parla di «imperativo eretico» cioè di obbligo della scelta (*háiresis*) soggettiva, come tratto qualificante della nostra contemporaneità (cfr. P.L. Berger, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, LDC, Leumann-Torino 1987, p. 61).

Come già accennato, una simile possibilità di lettura della *Bibbia* ci sembra un importante diritto culturale¹⁰⁴, *in primis* per chi, in un modo o nell'altro, appartiene alla/e tradizione/i dell'Occidente, ma con interessi culturali, sapienziali e spirituali rivolti a tutti.

Una simile lettura della *Bibbia* ci sembra un *kairos* del nostro tempo.

1.7.1. La cultura dell'autenticità secondo Charles Taylor

Analoga (anche se forse meno radicale) all'età del soggetto tourainiana, ci sembra pure l'interpretazione di Charles Taylor, che vede una delle caratteristiche salienti della modernità e del nostro tempo¹⁰⁵ nell'ideale di auto-realizzazione, all'interno di una cultura dell'autenticità: questi concetti per altro non devono essere confusi con istanze narcisistiche, egoistiche, di relativismo morbido e informe¹⁰⁶. Anzi lo slittamento in modalità solo autocentrate e atomistiche sarebbe un vero perversimento dell'istanza individualistica¹⁰⁷, che in Taylor (per altro discutibilmente, dal nostro punto di vista), ha un significato positivo¹⁰⁸.

Questo ideale di autenticità, spiega Taylor, è legato al fatto che «c'è un certo modo di essere uomo che è il *mio* modo. Io sono chiamato a vivere la mia vita in questo modo, e non ad imitazione di un qualsivoglia modo altrui. Ma ciò conferisce un'importanza nuova all'idea della fedeltà a sè medesimi. Se non sono fedele a me stesso, perdo la sostanza della mia vita, perdo ciò che l'esser uomo è per *me*»¹⁰⁹.

E, a tale proposito, Taylor aggiunge e precisa:

È questo il potente ideale morale che è giunto fino a noi. Esso assegna una cruciale importanza morale a uno speciale contatto con se stessi, con la propria natura interna, che per lui è in pericolo di andare

¹⁰⁴ Nella lettura di Touraine la prospettiva dei diritti è centrale. La nostra ricerca, pur toccando questo argomento e anche la reciproca mutua fecondazione che può avvenire, si focalizza anche su altri aspetti e altri simboli, che non siano direttamente quello, pur di primaria importanza, dei diritti umani. Per altro vi è sempre presente l'aspirazione al soggetto quale inteso nella cultura dei diritti umani.

¹⁰⁵ Taylor vede articolarsi questo ideale dell'autenticità negli ultimi due secoli della cultura occidentale, a partire soprattutto dal Settecento. Senza togliere una certa validità a questo tipo di analisi, la nostra tradizione occidentale è molto più articolata e tale richiamo ingressivo, come sappiamo, non può essere solo letto "dal Settecento in avanti", anche se è innegabile che nella modernità l'accento su queste tematiche sia diventato quasi centrale.

¹⁰⁶ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2011⁵, pp. 19ss.; 27ss. etc.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 65ss.

¹⁰⁸ Taylor parla di un «individualismo dell'auto-realizzazione» (*ivi*, p. 18).

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 35-36.

perduto, in parte attraverso le pressioni nel senso della conformità esteriore, ma anche perché nell'assumere una posizione strumentale nei confronti di me stesso io corro il rischio di perdere la capacità di ascoltare questa voce interna. Esso accresce quindi grandemente l'importanza di questo auto-contatto introducendo il principio di originalità: ciascuna delle nostre voci ha qualcosa di suo proprio da dire. Non solo io non debbo adattare la mia vita alle richieste della conformità esteriore, ma neppure io posso trovare il modello su cui regolare la mia vita fuori di me. Posso trovarlo soltanto dentro di me.

Essere fedele a me stesso significa essere fedele alla mia propria originalità, la quale è qualcosa che io solo posso articolare e scoprire. Nell'articolarla, io definisco altresì me stesso, realizzando una potenzialità che è propriamente ed esclusivamente mia. È questa l'idea che fa da sfondo al moderno ideale dell'autenticità, e agli obiettivi di auto-appagamento o auto-realizzazione che ne concretano la formulazione. Ed è questo lo sfondo che conferisce forza morale alla cultura dell'autenticità, incluse le sue forme più degradate, assurde o banalizzate. È questo che dà senso all'idea del 'fare ciò che ci appartiene', o del 'trovare la nostra propria realizzazione'¹¹⁰.

Ancora una volta dunque, pur se con linguaggio diverso e con premesse filosofiche e culturali anche differenti, vengono sottolineate istanze simili.

1.7.2. Il mito contemporaneo della libertà e la religione come libertà

Più che di «età del soggetto» o di «cultura dell'autenticità», Panikkar parla del «mito della libertà», quale istanza da sempre presente nella storia dell'uomo e che ora sembra più che mai manifestarsi, come esigenza di molti. Non si tratta di contrapporre l'espressione e l'intuizione toureniana a quella panikkariana. Anzi, si tratta probabilmente di due «equivalenti omeomorfici», per dirla con un termine del filosofo indo-catalano: due modi e due "simboli" diversi per dire qualcosa di analogo, per quanto non uguale.

Panikkar punta ancora una volta la sua attenzione sul "fatto religioso", non interpretandolo, come abbiamo già più volte sottolineato, tanto da un punto di vista sociologico, istituzionale, o confessionale, quanto piuttosto come una tensione, un'istanza costitutiva dell'uomo, un'aspirazione antropologica, che, anche con altri nomi, magari molto lontani da quello di religione, è presente nel cuore di ogni uomo¹¹¹.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 36.

¹¹¹ Similmente in Jung: «La religiosità costituisce, per Jung, una dimensione umana fondamentale, anzi la dimensione fondamentale; ispirandosi a Rudolph Otto, afferma: "La religione mi sembra un

In questo senso Panikkar rilegge l'autentica esperienza religiosa come esperienza della libertà¹¹².

Per Panikkar la parola "religione" va intesa in un'accezione molto aperta e liberante. Non si tratta quindi tanto della tal religione ufficiale, magari appesantita da gravi ambiguità, concrezioni storiche, microdossie, ma del nucleo originario, spirituale e più autentico, di quella data religione, che forse si è manifestato in modo minoritario, ma non per questo meno decisivo. Fuentes, per esempio, a partire dal contesto preciso e così difficile della Palestina e di Israele, parla delle «manifestazioni di ciascuna religione strettamente dipendente dal contesto storico», che spesso si sono allontanate dal «contenuto originale delle tradizioni religiose, che, come manifestazioni spirituali dell'uomo, avevano in sé una nozione di universalità»¹¹³.

atteggiamento peculiare della mente umana"», (B. Nante, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 35).

¹¹² Potremmo qui citare anche il concetto di *Liberalität* così come tematizzato nel pensiero religioso liberale (ad es. da Jaspers, che riprende Troeltsch etc.). Il suo principio essenziale consiste in questo che «la verità etico-soterica [...] prima che risiedere nelle rivelazioni storiche, Chiese e Scritture, vive nel singolo che, in forza della sua costitutiva apertura alla Trascendenza, riconduce a tale origine, comune a tutti gli uomini, le espressioni storiche delle religioni, il *traditum* storico-religioso» (R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., p. 86), riformulandolo continuamente, anche nel rispetto del *traditum* stesso (sulla *Liberalität* jaspersiana, cfr. almeno K. Jaspers, *La situazione spirituale del nostro tempo*, Jouvence, Roma 1982; e R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, Firenze 2009). Questa possibilità sarebbe ampliata nella modernità, che pure presenta terribili derive. Anche qui si tratta di sapere tenere insieme possibili cristallizzazioni libertarie magari più intense, con l'idea della trascendentalità di tale principio che è da sempre operante, senza mai cadere in un facile mito del progresso, ma senza pure misconoscere le potenzialità (e le "attualità") dell'oggi.

¹¹³ «Manifestations de chaque religion dépendent étroitement du contexte historique», [che spesso si sono allontanate dal] «contenu originel des traditions religieuses, qui, comme manifestations spirituelles de l'homme, avaient en soi une notion d'universalité» (A. Fuentes, *Les droits culturels dans le tissu identitaire du 'Proche Orient' – Le cas Palestine-Israel*, in M. Borghi – P. Meyer-Bisch (éd.), *La pierre angulaire. Le «flou crucial» des droits culturels*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 2001 p. 196). In modo più teologico e filosofico ci ricorda J. Martin Kuvarapu che «la Verità ha due aspetti: uno eterno e uno storico e manifesto. [...] L'aspetto manifesto della Verità è quello che Dio ha rivelato nella storia umana e che è contenuto nelle Scritture rivelate. Queste rivelazioni sono condizionate dalla situazione psicologica e spirituale delle persone di un determinato periodo e dai loro bisogni. [...] Dio resta comunque più grande di ciò che è stato rivelato. Dio è come un fiume che scorre e il suo aspetto rivelato è come una ciotola d'acqua che è stata presa dal fiume. Il fiume è dinamico e l'acqua della ciotola è statica» (J. Martin Kuvarapu, *La Verità non ha confini. Proclamare la Buona Novella della Pace*, La parola, Roma 2009, p. 26). Naturalmente al "simbolo" Dio altre tradizioni sostituirebbero altri simboli (Mistero, Infinito etc.). La distinzione di questi due aspetti della Verità favorisce anche una lettura simbolica del testo sacro stesso, in modo da non relegarlo solo ad un solo senso (storico o presunto tale). Certo il senso simbolico vuole liberare ulteriori potenzialità del testo sacro, ma resta vero che l'aspetto illimitato ed imperituro è sempre oltre. Cfr. anche considerazioni analoghe - religione dello spirito o dell'interiorità da una parte e religioni storiche dall'altra; verità interna e verità storica etc. -, ma collegate al «principio ispirativo del pensiero religioso liberale», in R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., pp. 9-16; 47; 56 etc.

Per Panikkar in tal senso allargato, anche la secolarità, se libera, è religiosa. Ogni via, anche laica, autenticamente liberante è religiosa, così come tutto ciò che vincola non è autenticamente religioso. L'istanza dei diritti umani è, se intesa in questo senso, religiosa.

Del resto, l'uomo vuole essere libero. La religione vuole liberare l'uomo, essere esperienza di libertà di e libertà da. Il vero atto religioso è libero, ma soprattutto «l'atto libero è l'atto religioso per eccellenza»¹¹⁴. La libertà esprime in profondità la dimensione religiosa, la religione s'invera nella libertà¹¹⁵.

Questo significa anche, e l'inciso non è certo di poco peso, che se la religione imprigiona, vincola e non libera, manca alla sua essenza. La religione che cade nell'identitarismo e nel comunitarismo non è fedele a se stessa. Anche le religioni storiche hanno bisogno di convertirsi. Da qui la necessità costitutiva del dialogo¹¹⁶.

La religione fedele a se stessa diventa un'esperienza di libertà creativa. Non sono libero tornando indietro al mito edenico e neppure proiettando in un futuro più o meno escatologico la salvezza.

Piuttosto entro in una «nuova innocenza», in una «spontaneità ontologica»¹¹⁷.

«La vera libertà è radicata nel cuore dell'uomo, che possiede questo potere di diventare se stesso, in termini religiosi di salvare se stesso»¹¹⁸.

In questo giungere al proprio essere l'uomo esercita creativamente la libertà di poter far nuova la creazione. La crescita umana è libera: il che non vuol dire misconoscere il limite (che pure è costitutivo) o cadere nella licenza.

La religione della libertà è esattamente quell'atto umano mediante il quale l'uomo conquista il proprio essere, la propria libertà. In questo senso anche l'esperienza biblica è una esperienza di libertà e di liberazione¹¹⁹.

¹¹⁴ R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000, p. 430.

¹¹⁵ Si legga anche questa riflessione jaspersiana, incentrata sul binomio concettuale tipico del pensiero religioso liberale – *libertà e Trascendenza*: «La Trascendenza parla alla libertà dell'essere se stesso (*in der Freiheit des Selbsteins*) in quanto organo in cui l'uomo, ogni uomo senza eccezione, direttamente di fronte a Dio, deve riceversi in dono per divenire autenticamente uomo» (K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1958²; cfr. R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 9).

¹¹⁶ Cfr. R. Panikkar, *L'incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001; e anche. Cfr. J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un næud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit., p. 286 [Ds 9, 1.6], dove le tre forme di dialogo (inter-religioso, intra-religioso e extra-religioso) sono visti come purificazione delle tradizioni religiose e condizione necessaria per lo sviluppo dei diritti umani (che pure vengono da una tradizione culturale precisa). Cfr. *supra*, pp. 40-41.

¹¹⁷ R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit., p. 432.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 434.

La libertà come esperienza fondamentale dell'uomo è istanza di ordine ontologico, ontologico¹²⁰ ed è sempre esistita.

Non c'è dubbio però che nel «mito contemporaneo» la libertà sia il perno ispiratore, l'ideale quasi esplicito di ogni movimento impegnato in una trasformazione profonda. Sta avvenendo una mutazione di coscienza, una trasmutazione: ciò che prima poteva essere patrimonio di un'aristocrazia dello spirito diventa adesso un'aspirazione comune, un mito unificante anche se molto osteggiato: i valori aurorali sono già in vista, ma le forze crepuscolari sono grandi e possono ancora sommergerli: il nostro mondo può prendere un indirizzo piuttosto che un altro, e il "sistema" non pare volere arretrare.

I grandi miti moderni hanno come comune denominatore l'idea più o meno esplicita che la libertà è un diritto supremo e inalienabile della persona umana, per cui la libertà supera ogni altro valore: cfr. ad es. «Tutti gli uomini nascono liberi e eguali in dignità e diritti. Sono dotati di ragione e coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in uno spirito di fraternità» (Nazioni Unite, *Dichiarazione dei diritti umani*, art. 1) e «Tutti hanno diritto alla libertà di pensiero, coscienza e religione; questo diritto include la libertà di cambiare la propria religione o fede, nonché la libertà di manifestare, da soli o in comunione con gli altri e in pubblico o in privato, la propria religione o fede attraverso l'insegnamento, la pratica, il culto o l'osservanza» (art. 18; cfr. ad es. anche il Concilio Vaticano II, *Declaratio Dignitatis Humanae Personae*). Per altro, anche la svolta dell'ermeneutica contemporanea¹²¹, per la quale, come ci ricorda Heidegger, l'esistenza comprendente e interpretante è proprio il modo di essere al mondo dell'uomo¹²², va in questo senso¹²³.

La nostra epoca incomincia vagamente a percepire che la persona concreta rappresenta il massimo valore possibile, al di là di qualunque categoria sociale o

¹¹⁹ Ecco allora che anche la lettura che proponiamo, specie nella sua declinazione più interiore, esistenziale e simbolica, è religiosa, cioè come ciò che libera e ri-léga (a sé, all'altro, al mistero etc.). Si potrebbe definirla anche una lettura spirituale *lato sensu*.

¹²⁰ Neologismo panikkariano, che vuole evitare sia gli estremi dell'eteronomia che dell'autonomia, per dire l'armoniosa integrazione delle parti nel tutto.

¹²¹ Ma già ben presente in tanta ermeneutica antica, come avremo modo di dire tante volte. Le due ermeneutiche, quella antica e moderna, si illuminano e nutrono vicendevolmente e mutuamente.

¹²² Cfr. R. Mancini, *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 9.

¹²³ Del resto questa "svolta ermeneutica" ci sembra cruciale in Panikkar, in un modo che presuppone ma anche supera Heidegger.

oggettiva. Ciò equivale a scoprire che la libertà della persona è una libertà ontologica, superiore alla “verità oggettiva” e perfino alla religione oggettiva¹²⁴.

Anche queste sottolineature panikkariane¹²⁵ ci aiutano a connettere “omeomorficamente” l’esperienza biblica di individuazione e libertà, che ci preme approfondire, a queste profonde istanze di cambiamento, che possiamo chiamare “età del soggetto¹²⁶” o “mito della libertà e della pace¹²⁷”, ed inoltre, alla dimensione dei diritti umani e culturali, come si vedrà bene nei prossimi capitoli.

¹²⁴ Si potrebbe qui far riferimento anche a quel «pensiero religioso liberale» (che non va limitato alla teologia liberale dell'Ottocento), di cui parla ad esempio Celada Ballanti e che abbiamo già citato. L'«*invariante teorico* [di tale pensiero] si addensa attorno a un'idea, a un principio, piuttosto che a un contenuto: il principio della libertà applicato al dominio religioso» (R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., p. 18). Si tratta di un principio illimitato e imperituro, trascendentale, che certo ha bisogno della storia per incarnarsi, ma che mai dalla storia è esaurito. Esso, secondo la ricostruzione dello studioso, trarrebbe «linfa dalla mistica, dalla filologia, dalle istanze di libertà dell'Umanesimo e della Riforma» (ivi, p. 11) e aspirerebbe a un continuo ripensamento della fede, delle dottrine teologiche, riportando ermeneuticamente il discorso sul religioso nell'ambito della filosofia. Naturalmente non si tratta di risolvere, hegelianamente, la religione in filosofia, quanto piuttosto di «richiamare la filosofia a quel compito trascendentale ed ermeneutico, che sin dalle sue origini essa ha svolto rispetto ai linguaggi religiosi» (R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, cit., p. 10). Ecco allora un dinamismo di rivisitazione, emendazione continue che, pur nascendo nell'alveo cristiano, tenderebbero ad un universalismo trascendentale, ad un certo pluralismo (o pluriprospektivismo), privilegiando tolleranza, discernimento dell'autentico e dell'inautentico in una determinata incarnazione storica religiosa etc. (cfr. tutta l'introduzione, ivi, pp. 5-26). Ancora rispetto all'invariante teorico che animerebbe il pensiero religioso liberale così scrive l'autore: «principio – per eccellenza moderno – per cui il rivelarsi della verità etico-soterica non è identificabile in una *ecclesia visibilis*, in un'autorità esterna garante di un evento salvifico, né in un testo sacro, ma è attingibile in *libertate spiritus*, nella rivelazione che, in grazia di un *lume trascendentale*, si compie nella coscienza, pur da concepirsi come radicata in un *traditum* storico e dotata di vocazione ecclesiale» (ivi, p. 16). Fatte salde queste considerazioni, il principio di libertà è, secondo noi, ancora più trascendentale e da sempre operante, pur non negando certo le importanti sottolineature della modernità (ma neppure vedendola *tout court* in ottica da “mito del progresso” – pure, in altri punti, criticato da Celada Ballanti stesso). Potremmo incontrarlo ad esempio in Dante o in Meister Eckhart (due grandi medievali, mentre la ricostruzione dello studioso “si ferma” di fatto all'Umanesimo), o nella *Bibbia* stessa se intesa misticamente e nel suo dinamismo interiore, posta appunto la trascendentalità di tale principio.

¹²⁵ Cfr. R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit., p. 413ss. Del resto tutte le citazioni e la sostanza di questo paragrafo vengono dalle pagine del già citato, Id., *Ermeneutica della libertà religiosa: la religione come libertà*, in *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit., pp. 407-444.

¹²⁶ Facendo ancora riferimento al pensiero religioso liberale e alla sua eredità, potremmo parlare qui dell'importanza e della centralità in esso della *coscienza del singolo*, nella quale, pur attingendo alla tradizione, si riattualizza in modo ogni volta nuovo la ricerca interiore. Tale richiamo alla coscienza del singolo non è da intendersi in una senso meramente coscienziale, soggettivistico, e quindi riduzionistico e antropocentrico: qualcosa di inesauribile passa nella coscienza, non diverso da lei ma non a lei solo riducibile. E del resto tutto va sempre anche riconsiderato: la verità interiore è dinamica, in movimento, mai del tutto fissabile (neppure dalla coscienza) (R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., pp. 36; 39 etc.).

¹²⁷ Cfr. in questo senso l'importante *Dichiarazione di Luarca sul diritto umano alla pace* del 2006. La *Declaración de Luarca sobre el derecho humano a la paz* è stata elaborata dall'Asociación española para el desarrollo y la aplicación del derecho internacional de los derechos humanos, cfr www.aedidh.org. Un'utile riflessione su di essa e sui diritti umani di terza generazione nell'articolo di P. De Stefani, *Diritti umani di terza generazione*, in *Aggiornamenti sociali*, vol. 1/2009, pp. 11-23 e leggibile in

1.8. Identità non è identificazione: pluralismo e armonia

È chiaro che molte delle riflessioni fin qui fatte ci riportano al problema dell'identità. Anche qui dobbiamo uscire da un paradigma assoluto, monistico, "monoteistico" e monolitico dell'identità, per affacciarci invece ad una prospettiva simbolica, relazionale, interiore, inter-intraculturale dell'identità stessa.

Anche in questa prospettiva gli spunti panikkariani sono molteplici e molto intensi.

Intanto il filosofo indo-catalano ci invita a non confondere *identità* con *identificazione*. Panikkar lo spiega anche filosoficamente:

Mania e peculiarità dell'Occidente è la classificazione. Noi tutti siamo classificati mediante una tessera non di *identità*, ma di *identificazione*, che è cosa ben diversa. Il mondo moderno è incasellato in una rete di classificazioni: ingegnere, cittadino italiano [o quello che sia], uomo, alto, con una determinata entrata, spostato, con un particolare coefficiente di "intelligenza e così via. Il metodo del pensiero analitico è classificare, apporre etichette che servono per identificare. E se non classifichiamo non ci sentiamo sicuri; è come se, perdendo la nostra identificazione, perdessimo la nostra identità. [...] Come ho cercato di spiegare altrove, l'identificazione è analitica, procede per differenziazione da tutto il resto. Mi si può identificare dal di fuori, oggettivamente, trasformandomi in oggetto. "A è A", dice questo modo di pensiero, perché non posso identificare A con B, è diversa da B. identifico così la A mediante la sua differenza. L'identità, invece, è intuitiva e soggettiva; si "identifica" da sé, racchiude in sé la propria identità, dal momento che non è comparabile. Una cosa è perché è identica a se stessa- anche se io dal di fuori la posso identificare solo differenziandola dalle altre. Io *sono* in quanto sono io e non in quanto *non-sono* un altro. Molte culture africane attribuiscono alle persone un nome pubblico di identificazione e tengono gelosamente segreto il nome dell'iniziazione che conferisce loro l'identità personale. Questo sarebbe anche il significato dell'imposizione del nome nel battesimo cristiano. La coscienza dell'identità è ineffabile, non la si può *dire* ma la si può, bensì, pensare con un pensiero che non sia quello analitico¹²⁸.

Questo pensiero altro, che sta accanto a quello analitico-concettuale, è per Panikkar il pensiero simbolico, la conoscenza simbolica¹²⁹, su cui torneremo ampiamente in questo studio.

<http://www.jelsi.com/news/2010/11/diritti.pdf>. Molta letteratura della cooperazione internazionale ci aiuta ad articolare sempre meglio questo diritto alla pace, che è anche sicurezza umana, educazione, diritti umani e culturali, oltre che allo sviluppo: cfr. ad es. S. Gandolfi - P. Meyer-Bisch - C. Bieger-Merkli - A. Sow (éd.), *Droits culturels et traitement des violences. Actes du Colloque international (Nouakchott, 9-11 novembre 2007)*, cit.; S. Gandolfi - P. Meyer-Bisch - J. Bouchard (éd.), *La démocratisation des relations internationales. Actes du Colloque international (Bergamo, 23-25 octobre 2008)*, cit.

¹²⁸ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo*, cit., p. 194.

¹²⁹ *Ivi*, p. 196.

Ma Panikkar continua a riflettere sulla questione identità (e identificazione), anche attraverso un'esegesi toccante del precetto evangelico (ma già nel *Levitico*): «ama il prossimo tuo come te stesso» (*Lv* 19,18; *Mt* 19,16-19):

Con la migliore buona volontà l'abbiamo intes[o] come “ama il prossimo tuo come un *altro* stesso”, come un altro tizio che ha gli stessi diritti, gli stessi diritti, gli stessi valori, come un soggetto da rispettare, ma non come me stesso, come parte di me. Invece il Vangelo afferma: «ama il prossimo tuo come te stesso». Finché non mi apro abbandonando la paura di perdere la mia identificazione, che non è la mia identità, non realizzerò il messaggio evangelico di amare il prossimo come me stesso.

La mia identità è indefinibile, è l'*autòs*, l'*idem*, quello che io veramente sono, che non è analizzabile. Abbiamo perso l'innocenza per la preponderanza del pensare concettualizzante. Il cammino verso l'identità non è la consapevolezza della mia identificazione. Se io mi identifico con una cosa o con l'altra perderò umanità. Umanità come concetto è comune a tutti, ma umanità non è un concetto. È ciò che unisce senza bisogno di essere analizzato. [Il che non significa che] il pensiero concettuale non sia utilissimo, perché astrae, seziona per analizzare¹³⁰.

Panikkar inoltre spiega come identità e pluralismo possano coesistere, tra l'altro, proprio perché la mia identità è più che un'unità, quanto piuttosto un'armonia di elementi diversi. In questo senso non si tratta mai di rinunciare al pensiero, «ma neppure di mutilarlo riducendolo a mero calcolo»¹³¹. Il nostro pensare non è solo *reductio ad unum*: ad esempio possiamo accettare molti colori senza grandi impedimenti. Naturalmente il “nostro modo abituale” di pensare ci ostacola se facciamo riferimento a molte tradizioni, a molte religioni, che spesso hanno approcci diversi alla realtà, talvolta incompatibili. La situazione è più complessa, ma non irrazionale e non “impossibile”¹³². In qualunque caso, come accennavamo, è possibile e ravvisabile un'armonia, che significa anche pluralità, pluralismo e non riduzione all'unità. Infatti,

la mia identità personale non è l'unità intellegibile degli elementi plurali o dei fattori costitutivi del mio essere, ma piuttosto la consapevolezza di quanto quegli elementi o fattori facciano parte di un insieme¹³³.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 236-237.

¹³¹ *Ivi*, p. 82.

¹³² Cfr. *ibidem*.

¹³³ *Ivi*, pp. 82-83.

1.8.1. Due modi di pensare l'identità: la mente semitica e la mente indica

In effetti è proprio il pensare l'identità che si rivela il problema. Per questo è utile confrontarsi con modi diversi di declinare e pensare l'identità stessa.

Così, ci ricorda Panikkar, la mente semitica pensa all'identità come esclusione, applicando quindi *in primis* il principio di non-contraddizione. Una cosa è tanto più se stessa quanto più si differenzia da un'altra. Dire: "Io sono cristiano" equivale a dire: "Io non sono un hindū", dando quindi per scontato che un hindū sia un non cristiano. È insomma un procedere per distinzione e per differenziazione, particolarmente visibile nelle tre grandi tradizioni abramiche. Anche Dio sarà totalmente altro dagli umani. Un ebreo non sarà un *goy* (pagano) etc.¹³⁴.

La mente indica invece pensa all'identità in termini di inclusione; perciò utilizza in prima istanza il pensiero di identità. Ad esempio,

una religione è tale nella misura in cui si identifica con il concetto di religione. Io sono hindū quando sono hindū, e sono tanto più hindū quanto più mi identifico con l'induismo come religione, come religione pura [...]. Come hindū non sentirò alcun scrupolo nel ricevere i sentimenti cristiani, anche se so che appartengo ad un'altra religione. [...] Il meglio che un *vedāntin* possa dire di *brahman* è che è così identico a Se stesso che non vi è spazio per differenziarlo da alcunché – e tanto meno da lui stesso. La sola affermazione vera dell'Io, del vero Io, è *aham-brahman*. Essere hindū e al contempo non- hindū sarebbe una contraddizione in termini, ma non essere al contempo cristiano. Modi diversi di pensare!¹³⁵.

Questi due modi di pensare l'identità non devono essere solo contrapposti (ancora una volta in modo occidentale!). Dobbiamo intanto tenere presente che esistono queste due "cosmovisioni", questi due modi di vedere la realtà, questi due punti di vista, relativi (non relativistici). Forse essi possono essere articolati, diventare complementari. In qualunque caso è importante uscire dall'assolutizzazione di un solo modo di pensare l'identità.

¹³⁴ *Ivi*, p. 83. Va detto che all'interno della mente semitica, per utilizzare l'espressione panikkariana, esistono molte sfumature. Non tutte queste tradizioni si esprimono così nella loro totalità. Naturalmente poi il discorso panikkariano è qui, inevitabilmente, semplificante, al fine di cogliere una tendenza generale (che però non è l'unica; ne esistono, probabilmente minoritarie, diverse).

¹³⁵ *Ibidem*.

1.8.2. Un'identità pluralista: il "caso Raimon Panikkar"

Ma forse possiamo ulteriormente illustrare quanto andiamo dicendo, prendendo l'esempio di Raimon Panikkar stesso. Non stiamo forzando nulla, perché in un suo stesso scritto Panikkar torna sulla questione, con un – per altro rarissimo, nella sua opera – accento autobiografico.

Ecco quanto scrive Panikkar:

Una delle mie affermazioni più sovente citate, a proposito o meno, risale al 1970. Riassume in certo qual modo più di mezzo secolo di esperienza personale. Dopo aver trascorso almeno un terzo della mia vita in India e il resto in Occidente, scrissi: «Sono 'partito' cristiano, mi sono scoperto hindū e ritorno buddhista senza aver mai smesso di essere cristiano».

Questa frase è stata interpretata come se volessi dire che ho perso la mia identità cristiana e al suo posto ho assunto una triplice identità. Il mio saggio originale dimostrerebbe che non avevo in mente una miscela eclettica di tre religiosi o una sintesi dottrinale in una nuova religione. Ho insistito che avere un sistema pluralista è impossibile, come non è possibile seguire una molteplicità di filosofie o appartenere a una pluralità di religioni. Mi sembra invece possibile avere una religiosità personale che abbia integrato, con minore o maggiore armonia, i punti fermi di diverse tradizioni religiose. Questa simbiosi positiva non fa di noi una personalità scissa. Tutti quanti abbiamo sia un padre che una madre, vale a dire fattori differenti che contribuiscono a forgiarci. La cristologia ortodossa non dice che Cristo è per metà Dio e per metà uomo, ma pienamente divino e pienamente umano in una unione personale¹³⁶.

Uscendo dalla biografia, Panikkar si serve di una metafora tratta dalla geografia (delle religioni) per aiutarci a comprendere. Si chiede allora se quando lo Yamunā e il Gange si incontrano, o il Mississippi e il Missouri, o il Paranà e il Salado, sarà per forza necessario usare un nome solo, dando la preferenza ad uno solo dei due fiumi. Ma perché mai poi? Forse gli altri fiumi sono scomparsi? In verità le acque non si distinguono e l'identità è nuova¹³⁷, molteplice, pluralistica eppure armonica, non scissa.

1.8.3. Un'altra metafora panikkariana: il nodo e la rete

Panikkar declina le sue riflessioni in forme sempre nuove ed insieme fedeli a se stesse e alle intuizioni originarie.

¹³⁶ *Ivi*, p. 85.

¹³⁷ *Ibidem*.

Un altro modo di significare quanto abbiamo fin qui detto è soffermarci sulla differenza tra individuo e persona (che in qualche modo può essere rispettivamente legata a identificazione e identità). Infatti,

[l'*individuo* è] quello che risulta dall'espedito di ritagliare una parte importante e utile dell'essere umano, generalmente coestensiva al suo corpo materiale. [...] L'*individuo* è un'astrazione [...]. La persona invece comprende tutta la complessa trama delle relazioni costitutive dell'uomo¹³⁸.

Ma qui Panikkar ci ricorda che l'essere umano è una *persona*, non un *individuo*. Mentre l'*individuo* è qualcosa di isolato, la *persona* è, invece, pura relazione; è «un nodo in una rete di relazioni»¹³⁹.

Questi fili ci legano ai nostri simili, alla terra e al divino.

Quanto più cosciente è la persona, tanto più si rende conto di raggiungere i confini del mondo. Questo è l'uomo realizzato¹⁴⁰.

L'*individualità* è solo «il nodo astratto», ma un nodo senza filo non è nulla.

La realtà è la rete, la *realtà* è *relazione*; Dio stesso è *relazionale*; non è un *Individuo supremo*, l'Altro che la nostra identità, un estraneo sconvolgente che ci disumanizza; se possiamo continuare a chiamarlo *persona* è a condizione di intendere la persona come relazione, relazione *costitutiva* della realtà. *Persona* è *relazione*, perché l'Essere è *relazione*¹⁴¹.

L'*individuo* e la volontà occidentale di perfezione individuale sono una astrazione; non così, invece, la persona. Panikkar però denuncia che la cultura occidentale ci ha identificato con la nostra *individualità*¹⁴² o con la nostra identificazione. Infatti,

ogni persona è un fine a sé stessa. La sua dignità è inviolabile. Le conseguenze politiche che ne derivano dovrebbero sconvolgere i vari sistemi attuali. I «diritti umani» sono i diritti dell'uomo e non dell'individuo – l'uomo è persona¹⁴³.

¹³⁸ R. Panikkar, *Beata solitudine. La sfida di scoprirsi monaco*, cit., pp. 126-127.

¹³⁹ R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella, Assisi 2001, pp. 149-150.

¹⁴⁰ Cfr. <http://raimon-panikkar.org/italiano/gloss-persona.html> (accesso del 15 settembre 2012).

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*, dove si cita con tagli da R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo: una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 92-93.

¹⁴² Cfr. anche <http://raimon-panikkar.org/italiano/gloss-persona.html> (accesso del 15 settembre 2012).

¹⁴³ R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo: una cristofania*, cit., p. 95.

1.8.4. Ancora sull'identità plurale e articolata: il pensiero di Amartya Sen

Abbiamo fatto riferimento ad un autore cruciale e fondativo nel nostro lavoro di ricerca, ma sono molti i pensatori e gli studiosi che hanno affrontato il problema dell'identità, per uscire da secche identitarie o, al contrario, anomiste e relativiste. Vale la pena di ricordare che la questione dell'identità è qui costitutivamente legata con il dialogo, la pace, la libertà per uscire dal cortocircuito, per altro tristemente frequente, di identità-violenza. Proprio su questo binomio si appunta la riflessione del pensatore ed economista indiano Amartya Sen.

Anche Sen critica, seppure con un linguaggio certo meno filosofico di quello panikkariano, una concettualizzazione riduttiva, che fa del mondo una federazione di religioni o di civiltà, l'una contro l'altra. Per comprendere a fondo la riflessione di Sen non si deve dimenticare che il pre-testo (polemico) da cui parte sono le tesi già qui evocate di Huntington con il suo *"clash of civilizations"*. Sen sostiene che

la suddivisione della popolazione mondiale secondo le civiltà o secondo le religioni produce un approccio [...] "solitarista" all'identità umana, approccio che considera gli esseri umani membri soltanto di un gruppo ben preciso (definito in questo caso dalla civiltà o dalla religione, in contrapposizione con la rilevanza un tempo attribuita alla nazionalità o alla classe sociale)¹⁴⁴.

Ebbene per Sen l'approccio "solitarista" è assolutamente insufficiente. La realtà relazionale e quindi l'identità relazionale di ciascuno di noi è molto più ampia e complessa. Infatti, ci ricorda non senza ironia,

la stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, musicista jazz e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare al più presto (preferibilmente in inglese). Ognuna di queste collettività, a cui questa persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità. Nessuna di esse può essere considerata l'unica identità o l'unica categoria di appartenenza della persona¹⁴⁵.

¹⁴⁴ A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Bari 2008, p. VIII.

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. VIII-IX.

Ecco insomma «l'inaggirabile natura plurale delle nostre identità»¹⁴⁶!

Sen ci ricorda che dobbiamo stare attenti alle «miniaturizzazioni» dell'identità e degli esseri umani e per questo ribadisce con insistenza che

considerare le relazioni interpersonali tra esseri umani unicamente in termini di rapporti tra gruppi, come “amicizia” o “dialogo” fra civiltà o comunità religiose, trascurando gli altri gruppi a cui quegli stessi individui appartengono (sulla base di legami economici, sociali, politici o altro genere di legami culturali), equivale a perdere per strada gran parte dell'importanza della vita umana, equivale a suddividere gli individui in tanti piccoli contenitori¹⁴⁷.

Il misconoscimento di questo pluralismo identitario non può che sfociare, per Sen, nella violenza, nei fondamentalismi. Torna anche qui il rischio della *reductio ad unum*, come catalizzatore di intolleranza e di conflitti e scontri. Piuttosto

la principale speranza di armonia nel nostro tormentato mondo risiede semmai nella pluralità delle nostre identità, che si intrecciano l'una con l'altra e sono refrattarie a divisione drastiche lungo le linee di confine invalicabili a cui non si può opporre resistenza. La natura di esseri umani che tutti ci contraddistingue viene messa a dura prova quando le nostre differenze *vengono ridotte a un sistema artificiale di classificazione unico e predominante*¹⁴⁸. La menomazione peggiore avviene forse quando viene trascurato – e negato – il ruolo della scelta razionale¹⁴⁹, che è una diretta conseguenza del riconoscimento delle nostre identità plurali. L'illusione dell'identità unica è molto più foriera di divisioni che non l'universo di classificazioni plurali e variegate che caratterizza il mondo in cui viviamo realmente¹⁵⁰.

1.8.5. Altri modelli di identità plurale: Ricouer, Meyer-Bisch, Glissant

Senza nessuna pretesa di esaustività, accenniamo anche ad alcune riflessioni di Paul Ricoeur, di Patrick Meyer-Bisch e di Édouard Glissant sul tema dell'identità.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. XIV.

¹⁴⁸ Nostro il corsivo. Si noti che anche qui torna la critica panikkariana alla classificazione come unico strumento di lettura della realtà.

¹⁴⁹ Fondamentale, anche se l'uomo non è solo *logos*.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 19.

Ricoeur ha grandemente lavorato sull'identità, ed è probabilmente in *Soi-même comme un autre*¹⁵¹ dove abbiamo la trattazione più importante della questione. L'opera meriterebbe molto spazio e qui vogliamo solo offrire qualche ulteriore spunto di riflessione. Ricoeur pensa all'identità come una dialettica tra *idem* ed *ipse*, tra “medesimezza” e “ipseità”.

Ecco come il filosofo sintetizza in modo molto efficace e stringente alcuni snodi del suo pensiero in proposito:

La questione dell'identità prende una forma problematica perché disponiamo di due modelli di identità. Ho tentato, nel mio lavoro, di fissare questi due sensi di identità, parlando da una parte di identità *idem* per usare un termine latino – e dall'altra di identità *ipse*.

Che cosa intendo con identità *idem*? È l'identità di qualcosa che resta mentre le apparenze o, come si dice, gli “accidenti”, cambiano. Il suo modello filosofico è stato, fin dall'antichità, la sostanza. La sostanza è il substrato, il *suppositum*, il supporto, identico nel senso che è immutabile, che non cambia, che è sottratto al tempo. Questa identità sostanziale può essere anche realizzata sotto forma di un'identità strutturale. Per esempio il nostro codice genetico resta lo stesso, dalla nascita alla morte, come una specie di firma biologica. Abbiamo qui un esempio di “identità *idem*”: identità di struttura, di funzione, di risultato.

L'identità *ipse* invece non implica l'immutabilità e anzi, al contrario, si pone nonostante il cambiamento, nonostante la variabilità dei sentimenti, delle inclinazioni, dei desideri, ecc. Faccio subito l'esempio più notevole dell'identità *ipse*; l'identità di me stesso quando mantengo una promessa. La promessa è sotto questo riguardo l'esempio più notevole, perché non abbiamo a che fare, nel caso del soggetto che promette, con una identità sostanziale; al contrario, mantengo la mia promessa nonostante i miei cambiamenti di umore. Questa è un'identità che potremmo chiamare di mantenimento, più che di sussistenza. Io sono e mi conservo lo stesso, nonostante non sia più identico, nonostante sia cambiato nel tempo.

Ho dunque due rapporti con il tempo: l'uno è un rapporto in qualche modo di immutabilità. L'altro di che natura è? Io lo definisco “identità narrativa”, volendo dire con ciò che l'identità di un soggetto, capace di mantenere una promessa, è strutturata come l'identità del personaggio di una storia.

La lezione più importante su cui voglio insistere è la dialettica delle due identità: l'identità *idem* e l'identità *ipse*. Si potrebbe infatti dire che l'identità narrativa – presente nei grandi racconti o interpretata da noi, decifrata nella vita – oscilla tra i due poli dell'identità sostanziale, immutabile e

¹⁵¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990 (trad. it., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).

dell'identità che esiste solo grazie alla volontà di mantenerla, come quando si mantiene una promessa¹⁵².

Per quanto Ricoeur, coerentemente con la sua prospettiva inclusiva, cerchi di integrare l'identità *idem* con quella *ipse*, non c'è dubbio però che consideri quest'ultima la sola capace di permettere all'individuo di raccontare e raccontarsi, di articolarsi nella mutevolezza, nel cambiamento, nella polifonia dell'esistenza. Non in fissità dunque, ma appunto, narrativamente¹⁵³, e con l'altro, nell'altro. Infatti,

la contropartita dell'*ipse* è sempre l'altro: l'altro cui debbo la risposta nel mantenermi lo stesso, l'altro da cui dipendo perché mi costituisce, l'altro in me come il mio mondo, il mio partner, la tradizione che mi accoglie. E nella misura in cui mi riconbosco nell'altro avviene lo scambio: l'altro in quanto sé, sé in quanto altro¹⁵⁴.

Anche Patrice Meyer-Bisch si sofferma sulla

formidabile plasticità, molteplicità e mobilità dell'identità, la sua «multiversabilità», che corrisponde all'universale¹⁵⁵.

L'identità, ci ricorda Meyer-Bisch, è sempre «à l'interface». Infatti:

L'identità è una molteplicità di rapporti e non una barriera, essa è capacità di socializzazione. Allo stesso modo, una comunità culturale è un luogo di formazione del legame sociale e politico, e non un fattore di divisione, di raggruppamento, che dominerebbe sull'individuazione del soggetto¹⁵⁶.

¹⁵² P. Ricoeur, Intervista *Descrivere, raccontare, prescrivere*, Parigi, 20 dicembre 1991. Cfr. anche Id., *Sé come un altro*, cit., pp. 205; 214ss.

¹⁵³ «La medesimezza (*mêmeté*, *idem*) dice l'identificazione, ovvero l'uguaglianza con se stesso e con altri simili, mentre l'identità *ipse* rinvia a individuazione (*ipseité*), singolarità personale e irripetibile differenza, il cui paradigma è la promessa, espressione di una permanenza nel cambiamento» (F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Bari 2006, p. 97).

¹⁵⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 55. Si ricordi anche il celeberrimo passo dello *Chuang-Tzŭ*, che sembra ulteriormente radicalizzare queste affermazioni: «L'«io» è l'«altro», l'«altro» è anche l'«io»: tanto quello che questo sono parimenti affermazione e negazione. Allora esistono o non esistono realmente l'«io» e l'«altro»? Che l'«io» e l'«altro» non siano in contrapposizione dicesi il perno del Tao» (*Testi taoisti*, Utet, Torino 1977, p. 359).

¹⁵⁵ «Formidable plasticité, multiplicité et mobilité de l'identité, sa "multiversabilité" qui correspond à l'universel» (P. Meyer-Bisch, *Introduction aux droits culturels. Les valeurs de l'identité*, HDEH 2009, p. 43).

¹⁵⁶ «L'identité est une multiplicité de rapports et non une barrière, elle est capacité de socialisation. De même, une communauté culturelle est un lieu de formation du lien social et politique, et non un facteur de partition, de regroupement, qui primerait sur l'individuation du sujet» (*ivi*, pp. 47ss.).

O ancora:

La definizione ricordata significa che l'identità è in interfaccia tra il particolare e l'universale, tra l'uno e il molteplice, tra l'individuale e il comunitario e tra il patrimonio accumulato o ricevuto e i progetti¹⁵⁷.

Non solamente l'identità è interfaccia tra noi e l'altro, ma essa è anche spazio interiore, distanza di sé a sé, spazio dialettico d'indeterminazione che definisce l'ampiezza d'una libertà di scelta¹⁵⁸.

Ancora una volta è al centro il dinamismo, la relazione e la relazionalità dell'identità, che non è appunto identificazione. L'identità è anche all'interfaccia di se stessi: sono chiamato a scendere in profondità. Non solo al mio io superficiale, al mio *ego*, ma anche (e soprattutto), direbbe un certo linguaggio spirituale, al mio *Sé*.

L'identità deve essere capace di far interagire universalità e particolarità, di vivere l'universalità in un ambiente particolare e di trasformare l'universale vissuto dalla persona nel suo ambito proprio¹⁵⁹.

Rifacendosi a Ricoeur, Mayer-Bisch parla di un'identità narrativa, che lega la mia tradizione con la mia soggettività; il mio particolare con "un più grande di me", in un cammino dinamico, continuo, sempre aperto¹⁶⁰. Infatti,

L'identità narrativa, secondo Ricoeur, è un'avventura mai compiuta di sé e non del personaggio¹⁶¹, è un tentativo di scrivere *una* storia, non l'iscrizione in una storia; essa è realizzazione di una *presenza*

¹⁵⁷ «Définition retenue signifie que l'identité est en interface entre le particulier et l'universel, entre l'un et le multiple, entre l'individuel et le communautaire et entre le patrimoine accumulé ou reçu et les projets» (ivi, p. 40).

¹⁵⁸ «Non seulement l'identité est interface entre soi et autrui, mais elle est aussi espace intérieur, écart de soi à soi, espace dialectique d'indétermination qui définit l'amplitude d'une liberté de choix» (ivi, p. 41).

¹⁵⁹ Per quanto nella nostra ricerca utilizziamo meno i termini universale e universalismo, che, nonostante tutte le aperture possibile, hanno una forte connotazione occidentale, preferendo loro altri termini come pluralismo, pluri-versalismo" etc., il doppio movimento che tiene insieme universalità e particolarità può avere un suo equivalente omeomorfo nel doppio movimento inter-intraculturale qui indicato. Interculturalità e intraculturalità mi portano continuamente a cercare un'apertura pluri-versale ed insieme a tenere insieme la particolarità (meglio le particolarità) della mia tradizione. Sulla possibilità di universalismi pluralistici, cfr. P.C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, Marietti, Genova-Milano 2004. Sulla centralità della nozione di universale nella tradizione occidentale (soprattutto europea) e sulla differenza con altre tradizioni che non hanno dato al concetto di universale un senso valoriale, assiologico, spesso vincolante, cfr. F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, Laterza, Bari 2010, pp. 77; 97 etc.

¹⁶⁰ In questo senso Meyer-Bisch definisce il processo di identificazione (che non ha qui il senso panikkariano prima citato) come un cammino, piuttosto che un radicamento. Il che non è in contrasto con il doppio movimento da noi indicato, perché il ritorno creativo e critico alle radici non ha nulla di statico o di fondamentalista, ma è profondamente vitale, vivente, "aperto a".

del soggetto: non un presente subito tra un passato e un futuro assenti, ma un presente voluto, e, contemporaneamente, necessario¹⁶².

Meyer-Bisch usa poi altre suggestive metafore per descrivere la natura dinamica, comunicativa, creativa e aperta dell'identità. Essa è un nodo, un tessuto, una pelle, quindi costitutivamente aperta, in comunicazione e stratificata. La pelle non è solo superficie, ma anche profondità¹⁶³.

Per Édouard Glissant, scrittore, poeta e saggista martinicano di lingua francese (1928-2011), noi viviamo, oggi più che mai un «caos-mondo». Con questa immagine egli vuole significare

lo choc, l'intecio, le repulsioni, le attrazioni, le connivenze, le opposizioni, i conflitti fra le culture dei popoli, nella totalità-mondo contemporanea: [...] si tratta di una mescolanza, che non è semplicemente un *melting-pot*, attraverso cui la totalità-mondo è realizzata¹⁶⁴.

Con questa immagine del «caos-mondo» il poeta antillano non vuole dire solo e tanto confusione, dissidio e “babele”, ma piuttosto, come vuole l'etimologia stessa della parola; “apertura”, possibilità, potenzialità.

Per questo la nostra identità non può essere mono-radical, ma piuttosto a *rizoma*, richiamando un'immagine di Deleuze e Guattari, quindi intricata e intrecciata, non lineare, con sviluppi imprevedibili ed estesi¹⁶⁵.

Del resto l'identità è un processo piuttosto che una sostanza, un inarrestabile esodo, un gesto di apertura, una forma di erranza.

¹⁶¹ Precisa Meyer-Bisch: «La prospettiva è chiaramente stabilita fin dalla prefazione a *Sé come un altro*: "La nostra tesi costante sarà che l'identità nel senso di *ipse* non implica alcuna asserzione concernente un preteso nucleo non cangiante della personalità" (1990, 13). E per questo che l'identità narrativa ha per scopo di cogliere l'altro in sé stessi e non solo il medesimo» «La perspective est clairement établie dès la préface de *Soi-même comme un autre*: "Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité" (1990, 13). C'est pourquoi l'identité narrative à pour but de saisir l'autre en soi, et pas seulement le même» (P- Meyer-Bisch, *Introduction aux droits culturels. Les valeurs de l'identité*, cit., p. 50 n. 56).

¹⁶² «L'identité narrative selon Ricoeur est une aventure jamais achevée du soi et non du personnage, elle est tentative d'écrire *une* histoire, non inscription dans une histoire; elle est la réalisation d'une *présence* du sujet: non un présent subi entre un passé et un futur absents, mais un présent voulu, à la fois nécessaire» (P- Meyer-Bisch, *Introduction aux droits culturels. Les valeurs de l'identité*, cit., p. 50).

¹⁶³ *Ivi*, pp. 25ss.

¹⁶⁴ É. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 2004, p. 62.

¹⁶⁵ Cfr. M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, cit., p. 61.

Per Glissant ogni identità, lingua, cultura è continuamente interessata da un processo di creolizzazione¹⁶⁶. E questo soprattutto oggi:

La mia tesi è che il mondo “si creolizza”, cioè che le culture del mondo, messe oggi in contatto in modo simultaneo e assolutamente cosciente, cambiano scambiandosi colpi irrimediabili e guerre senza pietà, ma anche attraverso i progressi della coscienza e della speranza che permettono di dire – senza essere utopistici o, piuttosto, accettando di esserlo – che le umanità di oggi abbandonano, seppur con molta difficoltà, la convinzione molto radicata che l'identità di un essere è valida e riconoscibile solo se esclude l'identità di ogni altro essere. È proprio dentro questo cambiamento doloroso del pensiero umano che vorrei ci incamminassimo insieme [...]. Ecco perché penso che il termine “creolizzazione” si applichi alla situazione attuale del mondo, cioè alla situazione in cui una “totalità terra”, infine realizzata, permette che all'interno di questa stessa totalità gli elementi culturali più lontani ed eterogenei possano, in alcune circostanze, essere messi in relazione. Con risultati imprevedibili¹⁶⁷.

Potremmo anche citare le riflessioni di Charles Taylor sul carattere dialogico e non monologico dell'identità¹⁶⁸. E così molti altri autori¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 65. Una lingua creola è una lingua ben definita che ha avuto origine dalla combinazione di due o più lingue, tipicamente con molti tratti distintivi che non sono stati ereditati da nessuna di esse. Tutte le lingue creole si sono evolute da un *pidgin*, di solito da quelli divenuti la lingua madre di qualche comunità. Notoriamente sono creole le lingue antillane, nate dalla combinazione di inglese francese spagnolo e idiomi preesistenti.

¹⁶⁷ È. Glissant, *Poetica del diverso*, cit., pp. 13-14.

¹⁶⁸ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., pp. 39ss.; 56ss. etc.

¹⁶⁹ Ghilardi, citando in particolare ancora Édouard Glissant, parla di un'identità-relazione da far giocare contro l'idea di identità-radice: «Mentre quest'ultima crea barriere e steccati sulla scorta di riti “immunitari” di chiusura nei confronti dell'Altro, vantando il possesso esclusivo di verità, prerogative, territori, benefici, la prima resta connessa alla continua trasformazione dei processi vitali, senza chiudersi all'interno di zone protette ma accettando di circolare e di intrecciarsi con l'alterità. Non si tratta di smantellare ogni legame con la propria origine, con la propria terra, con il senso di “radicamento” in un territorio, ma di comprendere come questa origine e questo radicamento siano a loro volta il risultato di interazioni, di evoluzioni e di meticciati, di pratiche di interdipendenza e di modificazioni» (M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, cit., p. 60). Non si tratta insomma di sradicare (abbiamo dato un ampio spazio qui alla ramificazione pluralistica delle radici), ma piuttosto di ripensare il radicamento che non può essere inteso come una radice unica, statica, assoluta e totalmente chiusa in se stessa. Pasqualotto parla di tre modelli di rapporto tra identità: a) per esclusione o semplice giustapposizione; b) per omologazione; c) per interconnessione: solo quest'ultimo modo è, anche fenomenologicamente, corretto, fecondo e “reale” (cfr. G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 101-104). Del resto, proprio quasi paradossalmente oggi dove i rischi identitaristi si fanno più virulenti, «le scienze umane – in particolare l'antropologia – hanno dimostrato in modi rigorosi e definitivi che le identità di gruppi, popoli, etnie non esistono in sé e per sé, ma si formano, si sviluppano e decadono in base e in funzione di continue contaminazioni, di intrecci complessi e di interazioni multiple, in modi e tempi caratterizzati da altissima variabilità» (*ivi*, p. 14); cfr. in particolare F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2007.

1.8.6. La diversità culturale patrimonio comune dell'Umanità

Tutta questa riflessione ci conduce ancora una volta al valore della differenza, della diversità, del pluralismo. Come ben sappiamo, la centralità della diversità culturale è anche continuamente proclamata dall'UNESCO, a partire dalla *Dichiarazione universale sulla diversità culturale* di Parigi del 2 novembre 2001¹⁷⁰. Così dice esplicitamente l'articolo 1:

La cultura assume forme diverse nel tempo e nello spazio. La diversità si rivela attraverso gli aspetti originali e le diverse identità presenti nei gruppi e nelle società che compongono l'Umanità. Fonte di scambi, d'innovazione e di creatività, la diversità culturale è, per il genere umano, necessaria quanto la biodiversità per qualsiasi forma di vita. In tal senso, essa costituisce il patrimonio comune dell'Umanità e deve essere riconosciuta e affermata a beneficio delle generazioni presenti e future.

In questo senso, nell'art. 2 si evidenzia la centralità del pluralismo:

Il pluralismo culturale costituisce la risposta politica alla realtà della diversità culturale. Inscindibile da un quadro democratico, il pluralismo culturale favorisce gli scambi culturali e lo sviluppo delle capacità creative che alimentano la vita pubblica.

La diversità culturale poi

amplia le possibilità di scelta offerte a ciascuno

ed in questo senso è costitutivamente legata ai diritti culturali, come ricorderemo anche in seguito¹⁷¹.

Il nesso inter-intraculturale è anche accennato nell'art. 7, dove il tema delle radici si coniuga con quello del dialogo interculturale. Vi si sottolinea molto giustamente il valore eminentemente creativo di questo duplice movimento:

Ogni creazione affonda le sue radici nelle tradizioni culturali, ma si sviluppa a contatto con altre culture. Per questa ragione il patrimonio culturale, deve essere preservato in tutte le sue forme, valorizzato, e trasmesso alle generazioni future in quanto testimonianza dell'esperienza e delle

¹⁷⁰ Cfr. http://www.unesco.it/_files/DIVERSITAculturale/dichiarazione_diversita.pdf. Per una breve sintesi sulla "diversità culturale" nei documenti dell'UNESCO, cfr. anche http://fr.wikipedia.org/wiki/Diversit%C3%A9_culturelle.

¹⁷¹ V. *infra*, cap. 5, pp. 353ss.

aspirazioni dell'umanità, e al fine di alimentare la creatività in tutta la sua diversità e di favorire un vero dialogo interculturale.

Sempre nell'abito della *Dichiarazione di Parigi*, nelle *Linee essenziali di un piano d'azione* (punto 7) si sottolinea come importante ed essenziale

suscitare, attraverso l'educazione, una presa di coscienza del valore positivo della diversità culturale e migliorare a questo scopo sia l'impostazione dei programmi scolastici che la formazione degli insegnanti.

La diversità insomma è costitutiva e creatrice, come, con efficace formulazione, ci ricorda l'omonimo «Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement *Notre diversité créatrice*» del 1995¹⁷².

1.8.7. Relatività non è relativismo: il pluralismo della verità

È importante però sottolineare ancora, come del resto abbiamo già tentato di fare, che il «mito del pluralismo» di cui parliamo qui non significa cadere in un dissolto, post-moderno e debole relativismo. Si tratta infatti di distinguere tra relativismo e relatività. Per Panikkar infatti il pluralismo rimanda alla relatività radicale, alla relazionalità fondamentale che costituisce la realtà. Si tratta insomma di

sottolineare il carattere di relazione costitutiva di tutto con il tutto, il che è molto diverso da un puro e semplice relativismo, che asserendo che non esistono affermazioni valide, nega la sua stessa pretesa di validità. Il relativismo è pessimista e distrugge ogni criterio di validità, compreso il proprio; la relatività, al contrario, lascia in piedi i criteri di verità senza però assolutizzarli¹⁷³.

Ancora:

¹⁷²Cfr. http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.phpURL_ID=22431&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=2.1.html

¹⁷³ La citazione parte da un testo dove Panikkar riflette sul “simbolo Dio”, come esempio di relazionalità radicale. Eccola per intero: «Dio è relatività radicale o reciprocità totale. Con questo si vuole sottolineare il carattere di relazione costitutiva di tutto con il tutto, il che è molto diverso da un puro e semplice relativismo, che asserendo che non esistono affermazioni valide nega la sua stessa pretesa di validità. Il relativismo è pessimista e distrugge ogni criterio di validità, compreso il proprio; la relatività, al contrario, lascia in piedi i criteri di verità senza però assolutizzarli» (R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, Mondadori, Milano 2006, p. 227-228).

Di fronte all'assolutismo predominante di un aspetto della realtà, Panikkar propone una *relatività radicale, reciprocità totale, relazione*. Come però ripete costantemente, *relatività* non è lo stesso di *relativismo*, ogni parte del tutto ha un suo valore particolare: "Il dilemma non è relativismo o assolutismo, ma il riconoscere la *relatività radicale* di tutta la Realtà". [...] Questo concetto, che ha un equivalente nel *pratītyasamutpāda* buddista, dev'essere applicato alla nostra relazione umana, alla nostra relazione con il mondo, alla relazione di Dio con questo mondo e anche alla stessa realtà divina. Panikkar trasforma questa *relatività radicale, reciprocità totale o relazione*, in qualcosa di costitutivo di tutta la realtà, ivi inclusa la stessa Divinità: "Tutto è in relazione con tutto", afferma sulla scia di una massima dello shivaismo. Arriva perciò ad affermare che *Dio è pura relazione*: "relazione genitiva costitutiva della realtà", il *genitivo* costitutivo e generatore di ogni cosa¹⁷⁴.

In questo senso, per Panikkar è importante sottolineare come il pluralismo non mini i criteri di verità. Certo bisogna riflettere sul fatto che, dal punto di vista del pluralismo, la verità non è né una né molteplice.

Infatti se fosse una, la tolleranza di una posizione pluralista di fatto sarebbe erronea. Vorrebbe anche dire non poter condannare e giudicare ciò che riteniamo un errore grave o un male. La possibilità di decidere su questioni pratiche, di grande importanza vitale, sarebbe rimandata, paralizzata, relegata in un acriticismo inaccettabile.

Ma la verità non è neppure molteplice. Se ci fossero molteplici verità cadremmo in una palese contraddizione. Il pluralismo non è pluralità (in questo caso di verità).

Ecco allora che

il pluralismo mantiene un atteggiamento a-dualistico (o *advaita*) che difende il pluralismo della verità in quanto la realtà stessa è pluralistica; ovvero incommensurabile sia con l'unità che con la pluralità¹⁷⁵.

In questo senso si può dire che la verità non ha centro, e che, piuttosto, è polare, relazionale, ancora una volta:

L'intuizione che la verità stessa è pluralistica può essere descritta dicendo che nella sua natura è insita la polarità. La verità in quanto verità è essa stessa una polarità. Qualunque teoria filosofica della verità abbracciamo (corrispondenza, coerenza, pragmatistica e simili), una cosa rimane comune a tutte. La verità è sempre una relazione, sia essa soggetto/oggetto, o soggetto/predicato, conoscente/conosciuto,

¹⁷⁴ Cfr. <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/gloss-relativita.html> (dove si citano brani tratti da R. Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989).

¹⁷⁵ R. Panikkar, *Il pluralismo della verità*, leggibile nella traduzione di P. Calabrò in http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/pluralismo_calabro.htm

utilizzatore/utilizzato, ecc. Ce ne sono altre. Uno dei termini della relazione, esplicitamente o implicitamente, siamo noi. Uomini. Anche se parliamo della verità metafisica dell'Essere o della verità teologica della stessa divinità, noi umani non possiamo venir messi del tutto tra parentesi. Tanto più nel caso della verità religiosa. Noi siamo coinvolti nell'impresa. In altre parole, la verità contiene sempre un elemento di soggettività nel senso che noi, gli Uomini, siamo in qualche modo partecipi dell'affermazione, dell'entità, del processo, della faccenda che chiamiamo verità. La verità è sempre una relazione che fa riferimento a noi Uomini, per cui la verità è verità (e non solo oggettivamente vera)¹⁷⁶.

Questo, ancora una volta, non ci fa cadere nel relativismo, ma nell'idea della relatività, anche della nostra visuale. Guardiamo la realtà pur sempre attraverso la nostra "finestra" (culturale, concettuale, esistenziale, storica etc.). Questo non significa che il nostro punto di vista non sia vero, lo è nella sua prospettiva, ma non è totale. Infatti

il pluralismo della verità ci apre gli occhi, in primo luogo, sulla contingenza: io non ho una visuale di 360 gradi; nessuno ce l'ha. In secondo luogo, e questa è la nozione più audace, la verità è pluralistica perché la realtà stessa è pluralistica, non essendo un'entità oggettivabile. Noi soggetti siamo altrettanto parte di essa. Non siamo solo spettatori del Reale, ma anche co-attori e perfino co-autori di esso. *Questa è precisamente la nostra dignità umana.*

E ancora:

Non esiste certo una prospettiva globale. Ogni prospettiva è limitata, ma esiste sempre la possibilità di uno scambio e anche di un ampliamento di prospettive e il dialogo interculturale mira proprio a questo¹⁷⁷.

Più trasparente è la finestra attraverso la quale vediamo la realtà, meno siamo coscienti che, dopo tutto, stiamo guardando attraverso una finestra. È necessario l'altro per ricordarci della nostra finestra - sebbene io non stia dicendo che tutte le finestre siano ugualmente pulite. [...] Ci sono delle finestre, e qualcuno deve pur assumersi l'impopolare compito di ricordarci del nostro mito - che noi diamo per scontato¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, p. 9.

¹⁷⁸ R. Panikkar, «Instead of a Foreword: An Open Letter», p. VII, in D. Veliath, *Theological Approach and Understanding of Religions. Jean Daniélou and Raimundo Panikkar: a Study in Contrast*, Kristu Jyoti College, Bangalore 1988, pp. V-XIV (traduzione di P. Calabrò.)

La radicalità con cui Panikkar assume la posizione pluralistica va dunque bene intesa, e non male interpretata. Non si tratta allora di assolutizzare una sola posizione, ma neppure di cadere in dualismi laceranti, che toglierebbero ogni criterio di verità.

Questo pluralismo non impedisce certo la ricerca di simboli che possano parlare a molte culture, o comunque a trovare gli equivalenti omeomorfici di un simbolo valido in una cultura all'interno di altre. Del resto

la filosofia interculturale comincia ad essere un modo di fare filosofia che prende coscienza del radicamento e della situazionalità del pensiero (e della vita) quale condizione di possibilità per esercitarsi in modo universale. Il suo essere contestuale non la chiude alla comunicazione né alla ricerca di universalità, ma la mette sull'avviso che la ricerca dell'universalità deve percorrere strade diverse da quelle tracciate da una concettualizzazione astratta e formale [...], impara cioè ad essere universale condividendo la contestualità. Per la filosofia interculturale non esiste, di conseguenza, opposizione tra contestualità e universalità. La strada verso l'universale passa attraverso ciò che è contestuale perché, per essere universali, bisogna "camminare" in compagnia dei contesti del mondo¹⁷⁹.

Per questo i vari universalismi pluralistici, situati¹⁸⁰, che cercano di tenere insieme particolarità e pluralità, singolarità e universalità, diversità e criteri universali condivisi¹⁸¹ sono compatibili con questa visione del pluralismo panikkariano, che appare però più audace, radicale. E coerente con l'assunzione piena del «mito pluralistico» stesso.

Per inciso, vale la pena di ricordare che il mito del pluralismo qui evocato non deve trasformarsi in un nuovo discorso sistematico, totalizzante e onnicomprensivo:

Non siamo pluralisti se integriamo tutto in una visione del mondo "pluralistica". Siamo pluralisti se riteniamo che nessuno di noi possiede la pietra filosofale, la chiave per il segreto del mondo, l'accesso al centro dell'universo, ammesso che ci sia; se ci asteniamo dal pensare esaurientemente tutto per timore di distruggere "la cosa pensata" (*das Gedachte*, non *der Gedanke*) e il pensatore. Questo non è

¹⁷⁹ R. Fornet-Betancourt, *Tasformazione interculturale della filosofia*, Pardes, Bologna 2006, p. 35.

¹⁸⁰ In questa dinamica universalistica, la ragione è importante, certo, ma essa è anche consapevole dei suoi limiti: «La ragione può accogliere l'istanza di universalità senza confinarla in un iperuranio scorporato dalle concrete dinamiche culturali in cui la stessa ragione opera, con la consapevolezza che "non si potranno mai attraversare tutte le configurazioni del particolare e che gli attraversamenti sono quindi sempre parziali, tentativi limitati, precari e revocabili"» (M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, cit., p. 45, che cita a sua volta [qui tra doppi apici] F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, cit., pp. 45-46).

¹⁸¹ Cfr. P.C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, cit., pp. 29-44.

irrazionalismo. È umiltà intellettuale o buon senso. [...] Se noi pensiamo esaustivamente (*ausdenken*) l'Eucaristia, la distruggiamo; se Dio, egli svanisce; se un atomo, esso scompare; se una persona, noi la perdiamo; se un albero, non lo comprendiamo¹⁸².

1.9. Tra frammentazione ed età assiale

In conclusione, il momento che stiamo vivendo appare insomma complesso, difficile ed insieme gravido di possibilità inedite.

Tendenze contrastanti lo dominano: una forte frammentazione (ermeneutica, dei saperi, ma soprattutto della vita stessa), ma anche istanze globalizzanti ed uniformizzanti mai così violente e potenti¹⁸³, fondamentalismi, individualismi, comunitarismi, amalgame, ed insieme reali aperture di dialogo, rivoluzioni geografiche, profondi rivolgimenti verso una cultura dei diritti umani e culturali, verso un «ecumenismo ecumenico»¹⁸⁴.

Per questo qualcuno parla di una nuova età assiale, dopo quella individuata da Jaspers, che chiamò appunto il VI sec. a.C. «periodo assiale»¹⁸⁵, per l'emergere di straordinarie figure in Occidente e in Oriente – i presocratici, Buddha, Confucio, Lao-Tze, Vardhamāna, Zarathustra, ecc. – nell'ottica di una profonda trasformazione di coscienza dell'umanità. Questa “seconda” età assiale non riguarderebbe più solo la storia, ma l'intera vita stessa¹⁸⁶. Alcuni simboli di questa nascente coscienza li abbiamo individuati nell'età del soggetto, nel mito della libertà e della pace, nell'inalienabilità della dignità umana, nel pluralismo (che è anche identità plurali), nel doppio movimento inter/intraculturale¹⁸⁷, in quel «vai verso di te», di cui ci parla autorevolmente il testo

¹⁸² R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo*, cit., pp. 47-48.

¹⁸³ In questo senso le lucide e profetiche denunce del Pasolini “corsaro” e “luterano” sulla mutazione antropologica e sul totalitarismo “morbido” della società dei consumi appaiono quanto mai attuali, anche se la situazione è probabilmente ulteriormente radicalizzata. Importante, in ottica interculturale e di liberazione, la spietata disamina delle ingiustizie del sistema globalizzante neoliberista visto dalla “periferia del mondo” (cfr. E. Dussel, *Filosofia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 261ss.).

¹⁸⁴ Cfr. R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo*, cit., pp. 175-185; Id., *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella 1988, pp. 60ss.

¹⁸⁵ Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.

¹⁸⁶ «Forse ci troviamo di fronte a un altro “periodo assiale”, ma, in questo caso, non della storia, come lo descrisse Karl Jaspers, ma della vita umana sulla terra» (R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, cit., p. 126); v. anche *infra*, p. 146 e n. 24; 290. In questo senso vanno anche altri studiosi, per altro ottimi conoscitori del pensiero panikkariano, quali E. Cousins e J. Prabhu.

¹⁸⁷ «È questa una delle lezioni più importanti dell'interculturalità [e dell'intraculturalità, aggiungiamo noi]: liberiamoci dal solipsismo, non solo individuale, ma anche culturale. L'interculturalità non è un

biblico. Anche la cultura dei diritti umani e culturali è un potente simbolo di questa trasformazione. Albeggia un *mythos* triadico, trinitario, relazionale, cui abbiamo già accennato e su cui torneremo nel capitolo 3 di questo lavoro.

È in gioco anche il risveglio di una coscienza e di una conoscenza simbolica. Il rivolgimento a cui siamo chiamati è, come abbiamo già accennato, insieme e prima interiore, e poi, inscindibilmente, esteriore. In questo senso va anche Martha Nussbaum, quando scrive:

Se l'autentico scontro di civiltà è, come io credo, uno scontro interno all'anima di ciascuno di noi, dove grettezza e narcisismo si misurano contro rispetto e amore, tutte le società contemporanee sono destinate a perdere a breve la battaglia, se continueranno ad alimentare le forze che inevitabilmente portano alla violenza e alla disumanità e se negheranno appoggio alle forze che educano alla cultura del rispetto e dell'uguaglianza¹⁸⁸.

Ancora più radicale Willigis Jäger, monaco benedettino e maestro zen, studioso delle tradizioni mistiche d'Oriente e d'Occidente:

Nel mondo in cui viviamo non conta più solo risolvere alcuni problemi d'ordine politico, sociale o culturale. L'umanità ha raggiunto un punto critico – forse il più critico dell'intera storia. È in gioco la sua stessa sopravvivenza. La nostra razza è minacciata e siamo stati noi stessi ad avere creato tale minaccia. Guerre nucleari, biologiche, chimiche, inquinamento dei fiumi, dei mari, dell'aria, sfruttamento eccessivo delle risorse e attacchi all'ecosistema mettono in pericolo la vita della specie umana su questo pianeta. Lo sappiamo, ma non siamo più in grado di intervenire all'interno del nostro sistema. Abbiamo per così dire autoprogrammato la rovina finale. Solo se riusciamo a raggiungere un altro stato di coscienza abbiamo la possibilità di salvarci¹⁸⁹.

lusso: è questione di vita o di morte. Di vita o di morte dell'umanità» (R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo*, cit., p. 192).

¹⁸⁸ M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 154.

¹⁸⁹ W. Jäger, *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, cit., p. 237.

Capitolo 2

Per una lettura simbolico-interiore e secolare della Bibbia

Il «Great Code» dell'Occidente tra re-semitizzazione e de-mitizzazione

Introduzione

Il presente capitolo è incentrato sulla presentazione delle linee essenziali dell'ermeneutica della *Bibbia* qui proposta. Come già enunciato, essa si articola e si esplicita in una lettura del testo biblico che potremmo descrivere con i seguenti aggettivi: pluralistica, simbolico-interiore, secolare, culturale (e soprattutto: intra-interculturale), iniziatica, spirituale (*lato sensu*), triadico-trinitaria¹. La si potrebbe anche definire intera, olistica, armonica², cioè simbolica *tout court*. Si procederà nella descrizione-definizione in un modo, di fatto, progressivo, quasi per cerchi concentrici, così da allargare sempre più la prospettiva: all'inizio ci si soffermerà sul valore religioso, ma soprattutto culturale, in senso secolare, del Gran Libro biblico (mostrando come la lettura di fede, confessionalmente intesa, sia rispettabile, ma non esaustiva e non obbligata/obbligatoria); da lì si approfondirà il significato artistico-estetico del Gran Libro, la sua straordinaria storia degli effetti, per poi occuparsi della dimensione esistenziale, sapienziale, umana del testo biblico, esaltandone l'interpretazione infinita, pluralistica, fino ad arrivare ai sensi-significati simbolico-interiori, iniziatici, mistico-spirituali (sempre intesi però come accessibili a tutti, al di là di appartenenze confessionali e di credo). Ne risulterà così anche la natura triadica, ternaria. Il confronto con altre tradizioni (in specie quella ebraica e con l'Oriente dell'a-dualità, a partire dalla ricezione cristiana, per noi, almeno culturalmente, più abituale) sarà condotto secondo quel movimento intra-interculturale che abbiamo già ampiamente illustrato, spiegando come sia possibile anche procedere ad una ri-semitizzazione della lettura biblica ed insieme ad una sua de-semitizzazione, sempre in una prospettiva il più possibile ecumenica, uni- e pluri-versale.

¹ In questo senso, soprattutto mistica, come visione in profondità a disposizione di tutti.

² Corbin descrive il *ta'wīl*, cioè l'esegesi spirituale islamica, che citeremo spesso, come «una percezione armonica: udire uno stesso suono (uno stesso *ḥadīth*, o anche un intero contesto) simultaneamente a diverse altezze» (H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran Mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986, p. 77).

2.1. La Bibbia, testo religioso-cardine e “Great Code” dell’Occidente

Ma perché la “questione-Bibbia” è così importante, direi imprescindibile, almeno da parte occidentale? Intanto quest’ultima precisazione è indispensabile per uscire dal monoculturalismo: la *Bibbia* è fondativa per la nostra civiltà e cultura ebraico-cristiano-islamica (non parlo qui solo nel senso dei tre monoteismi), ma non lo è, ad es., per la Cina, per l’India etc. In un altro contesto culturale si dovrebbe probabilmente fare un discorso analogo a partire dai *Veda*, dal *Sutra del loto*, dal *Tao-te-ching* etc.

Naturalmente poi ho già cercato di spiegare come la formula al singolare “Occidente” (in questo caso «Grande Codice» dell’Occidente) sia chiara e molto funzionale: per questo la utilizzerò qui, non derogando alla pluralità degli Occidenti di cui ho parlato prima³. Per altro l’espressione in questione è diventata classica, da quando il critico Northrop Frye l’ha ripresa dal poeta inglese William Blake (1757-1827) e riutilizzata per un suo famoso libro, divenuto normativo⁴.

Ma torniamo alla centralità della *Bibbia* nella nostra civiltà. Le ragioni di ciò sono varie e tutte molto importanti:

Come prima cosa, la *Bibbia* è il testo-cardine dell’ebraismo e del cristianesimo.

L’AT (o Primo Testamento) è il libro dell’ebraismo, almeno parlando un linguaggio cristiano⁵. L’AT e il NT costituiscono la *Bibbia* del canone cristiano⁶.

Senza essere paradossali, potremmo anche dire dell’islam, se è vero che il *Corano* è (anche) una ri-Scrittura⁷ del testo biblico stesso. Non a caso Carlo Saccone parla di Terzo Testamento⁸, per il *Corano*.

La *Bibbia* insomma è un testo sacro, o così è inteso da molti. Il fattore “religione” non può essere eluso. L’elemento religioso poi, come abbiamo già detto, considerato in

³ V. *supra*, pp. 48ss. Come abbiamo visto, le radici europee e occidentali sono complesse e plurime: esse sono greche, ebraiche, romane, cristiane, germaniche, ma anche, pur se in maniera forse minore, arabe, bizantine etc. Certo poi l’Occidente comprende almeno USA, Canada (e, in un certo senso, il continente australiano), che sono pure realtà diversificate. Non c’è dubbio però che il paradigma greco/latino-biblico (declinato quest’ultimo almeno anche nelle traduzioni greche e latine) sia ampiamente costitutivo.

⁴ Cfr. N. Frye, *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.

⁵ Per i nomi ebraici del Gran Libro, v. *infra*, pp. 114ss.

⁶ Che l’articolazione AT e NT non sia indolore è questione antica nel cristianesimo, fin dall’eresia marcionita che voleva “eliminare” l’AT dal canone cristiano.

⁷ Cfr. P. Boitani, *Ri-scritture*, il Mulino, Bologna 1997.

⁸ Cfr. C. Saccone, *Allah il Dio del Terzo Testamento*, Medusa, Milano 2006.

senso lato, è costitutivo di ogni civiltà e non può essere analizzato solo con categorie storiche e sociologiche (che pure sono certo rilevanti)⁹.

Tuttavia, per il nostro studio, è più importante – e la cosa non sembri paradossale – una considerazione non confessionale, ma piuttosto, laica, secolare, culturale del Gran Libro biblico.

Infatti, ed è questa una seconda grande ragione, la *Bibbia* non è significativa solo per chi la legge come testo sacro. Essa, persino più universalmente potremmo dire, è libro fondativo per la cultura occidentale (non solo per la religione!). Posso non riconoscermi nella fede ebraica, cristiana (o islamica), ma non posso negare di essere “costituito” culturalmente (anche) dal testo biblico.

Alle sorgenti della cultura occidentale la *Bibbia* occupa un posto singolare e fondamentale. Le Sacre Scritture – ha scritto il già citato critico canadese Northrop Frye – sono «l’universo entro cui la letteratura e l’arte occidentale hanno operato sino al XVIII sec. e stanno ancora in larga misura operando»¹⁰.

Ecco perché la *Bibbia* è «Grande Codice» della cultura occidentale, «l’immenso vocabolario» della nostra tradizione, secondo il poeta Paul Claudel, l’«atlante iconografico e l’alfabeto colorato», cui ha attinto tutta l’arte d’Occidente, secondo il grande pittore Marc Chagall, che dal libro ha tratto ispirazione per alcune delle sue opere più belle; «il giardino dei simboli», per Thomas S. Eliot.

L’attività simbolico-culturale dell’Occidente è stata ininterrottamente fecondata dal testo e dalla simbolica biblica.

A questo proposito il grande critico Erich Auerbach afferma che l’intera letteratura occidentale non può essere compresa senza il riferimento a due testi archetipici, basilari, a due fonti inesauribili di idee e di spunti: la *Bibbia* e l’*Odissea*¹¹.

Personaggi, simboli e temi dell’una (ad es. Adamo ed Eva, l’Eden, Caino e Abele, la torre di Babele, il diluvio, Abramo e il sacrificio di Isacco, l’esodo, il mostro marino che inghiotte Giona, la figura di Giobbe uomo dei dolori, la vicenda di Gesù Cristo, la croce, l’agnello, il dragone etc.) e dell’altra (ad es. il motivo del viaggio, la figura di

⁹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell’Essere. Le Gifford Lectures*, in *Opera Omnia. Filosofia e Teologia*, t. I, Jaca Book, Milano 2012, pp. 305ss.

¹⁰ N. Frye, *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, cit., p. 3.

¹¹ Cfr. E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956, vol. I., pp. 3-29.

Ulisse, le Sirene, l'esilio etc.) attraversano e fecondano tutta la nostra letteratura come pure le arti figurative e la musica¹².

Insomma, misconoscere la *Bibbia* significa non comprendere moltissima arte figurativa occidentale, come altrettanta letteratura, poesia etc.

La centralità della *Bibbia* riguarda anche categorie filosofiche, politiche, sociali, giuridiche della nostra cultura. Se sopra abbiamo citato il "fattore-religione", qui mettiamo al centro il "fattore-cultura" (senza facili dualismi, perché religione e cultura sono anche costitutivamente legate)¹³.

Ecco insomma perché la *Bibbia* è così centrale nel nostro discorso. Anche Croce ci ricorda che, almeno culturalmente, «non possiamo non dirci cristiani»¹⁴.

2.1.1. Ancora sulla *Bibbia* come Grande Codice: altre auctoritates

Ma sono innumerevoli gli autori che hanno sottolineato questa centralità della *Bibbia* nella nostra cultura europea e occidentale. Sia autori legati "religiosamente" al Libro, ma anche laici, talvolta insospettabili quali lettori biblici.

«Cos'è l'Europa? La *Bibbia* e i Greci!», afferma enfaticamente E. Lévinas¹⁵. Per Giacomo Leopardi, ben poco incline a simpatie per il cristianesimo e sarcastico fustigatore della *magnifiche sorti e progressive* materiali ma anche spiritualiste, «la *Bibbia* e Omero sono i due gran fonti dello scrivere, così Dante nell'italiano». Secondo Nietzsche, «per noi Abramo è più di ogni altra persona della storia greca o tedesca. Fra ciò che sentiamo alla lettura dei Salmi e ciò che proviamo alla lettura di Pindaro e Petrarca c'è la stessa differenza che c'è tra la patria e la terra straniera»; ed ecco il "marxista" Bertolt Brecht: «Quale libro leggo di più? Non ridete: la *Bibbia*».

¹² *Esodo* ed *Odissea* sono «gli archetipi dell'erranza» nell'immaginario occidentale» (cfr. P. Boitani, *Esodi ed odissee*, Liguori, Napoli 2004, p. XIII).

¹³ Cfr. R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010, p. 91. Sull'importanza del "culturale" e del "religioso" nell'ambito dei diritti umani, cfr. J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit., pp. 283; 285; 286 [si tratta invero del documento *Le nœud culturel des libertés. Strasbourg 2003* [= DS 9, 1; 1.4; 1.6], leggibile anche in <http://www.unifr.ch/iiedh/assets/files/DS/DS9-noeud-libertes.pdf>.

¹⁴ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci 'cristiani'*, La Locusta, Vicenza 2004 (il saggio crociano è del 1942).

¹⁵ E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, p. 153.

Una delle affermazioni più forti e affascinanti è quella dello scrittore e saggista ebreo-tedesco Elias Canetti: «Anche se non la leggi, tu sei nella Bibbia»¹⁶. Potremmo parafrasare: anche se non la conosci, anche se la ignori, anche se non ne sei consapevole, sei nella *Bibbia*. E vedremo tra poco anche quanto la *Bibbia* sia poco conosciuta.

In qualunque caso la *Bibbia* è un «classico», secondo le penetranti definizioni di I. Calvino. Si pensi ad esempio a queste due suggestive “descrizioni”:

Un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire;

I classici sono libri che quanto più si crede di conoscerli per sentito dire, tanto più quando si leggono davvero si trovano nuovi, inaspettati, inediti¹⁷.

Come non vederle straordinariamente calzanti per la *Bibbia*, vero classico dei classici?

2.1.2. *La lettura culturale: il senso del discorso e la verità delle cose*

La lettura culturale insomma legge con attenzione la *Bibbia*, senza per questo ratificarne tutte le istanze. Si potrebbe dire che distingue tra il senso del discorso e la verità delle cose¹⁸.

Infatti frequentare la *Bibbia* significa leggere un *testo* e, al tempo stesso, *ciò che il testo dice di se stesso*.

In diverse parti infatti la *Bibbia* precisa i suoi detti, i suoi racconti, i suoi oracoli, con affermazioni che qualificano ciò che viene enunciato come «parola di Dio», rivendicando così per quello che dice un'autorità e una verità che superano le pretese ordinarie di un testo.

¹⁶ Cfr., per le varie citazioni, R. Chiarazzo-P. Troia *Il codice Bibbia. La Bibbia a scuola*, (con cd-rom), Società Biblica in Italia, Roma 2004; Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti*, Paoline, Milano 1999; G. Ravasi, *Il bello della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004; Id., *La Bibbia come grande codice della letteratura occidentale*, leggibile all'indirizzo http://www.diocesiverona.it/s2ewdiocesiverona/allegati/15657/ravasi_labibbia.pdf; Id., *Dio vide che era bello*, Libreria Cattolica Editrice, Prato 1997.

¹⁷ Cfr. I. Calvino, “*Italiani, vi esorto ai classici*”, «L'Espresso», 28 giugno 1981, pp. 58-68; Id., *Perché leggere i classici*, Oscar Mondadori, Milano 1995.

¹⁸ Cfr. A-M. Pelletier, *Bibbia e l'Occidente. Letture bibliche alle sorgenti della cultura occidentale*, EDB, Bologna 1999, pp. 9-10.

Una vera lettura non può eludere questo fatto nella misura in cui costituisce un dato del testo. In compenso, non vi è motivo per cui una lettura con finalità culturale sia obbligata a ratificare questa pretesa.

È indispensabile allora conservare fermamente la distinzione tra due ordini di realtà.

Il primo ordine riguarda il *senso*; la sua domanda è: cosa dice il testo? O, meglio ancora: cosa vuol dire l'autore che ha scritto il testo?

Il secondo riguarda la *verità*; la sua domanda è: il testo enuncia la verità che pretende dire? Queste domande devono essere accuratamente distinte, secondo il principio di non confondere il senso di un discorso con la verità delle cose. Solo il primo – il senso del discorso – sarà oggetto dell'interesse culturale¹⁹. Come è possibile leggere Platone o il *Corano* senza sentirsi obbligati a diventare platonici o musulmani, analogamente potremo leggere la *Bibbia*, a prescindere dall'adesione – che è propria della lettura confessionale e credente – circa la verità di ciò che viene detto. Tutto ciò è impossibile? Secondo Voltaire, no!

2.1.3. *Leggere la Bibbia come un avvincente romanzo: la testimonianza di Voltaire*

Proprio Voltaire infatti, il grande illuminista, cultore della ragione, irridente e dissacrante nei confronti di tutte le credenze e di tutti i fanatismi religiosi e non certo sospettabile di bacchettoneria, il 13 ottobre 1759, scrivendo a Madame du Deffand, l'invitava a leggere l'AT per ragioni “estetiche” e letterarie:

Dove potete trovare una storia più interessante di quella di Giuseppe, che diventa Controllore Generale in Egitto e riconosce i fratelli? E vi par nulla Daniele che con tanta astuzia confonde i due vecchi? E per quanto Tobia non sia un gran che, tuttavia mi pare preferibile a *Tom Jones*. Certo in tale lettura le sarà necessaria la passione che tiene sempre occupato l'animo e questo è difficile da trovare e non lo si può dare²⁰.

Un altro lettore d'eccezione, il critico letterario contemporaneo Josipovici racconta il suo incontro con le Scritture:

¹⁹ Questo non significa che la lettura qui proposta, come diventerà sempre più chiaro, sia solo culturale, anzi. La *Bibbia* è anche un testo di sapienza universale, di profondità spirituale non esauribile né da una lettura confessionale né da una culturale.

²⁰ Cfr. <http://www.cultura.va/content/cultura/it/organico/cardinale-presidente/recensioni/ilsole24ore/storiedellabibbia.html>

Quando presi in mano la *Bibbia* mi trovai di fronte a due fatti sorprendenti: primo, questo libro, benché goda di autorità suprema presso ebrei e cristiani, alla lettura concreta non suscita l'impressione di autorevole serietà pari a quella dell'*Eneide* di Virgilio o del *Paradiso perduto* di Milton: non mi aspettavo tanta arguzia, vivacità e naturalezza. Secondo, la *Bibbia* contiene racconti che anche in traduzione mi apparvero come se li leggessi per la prima volta, di gran lunga più freschi e “moderni” di tanti romanzi sfornati oggi dalle case editrici²¹.

Insomma la *Bibbia* ha sicuramente un interesse e un valore religioso, teologico, esegetico, ma è anche una grande opera letteraria, un inesauribile racconto, un tesoro poetico e in quanto tale può essere affrontata e gustata. La si può leggere e studiare come si leggono e studiano la *Commedia* di Dante, il *Decameron* di Boccaccio, il *Re Lear* di Shakespeare o un romanzo di Balzac, di Svevo, di Mann o di Joyce.

2.1.4. Una terza grande ragione: la dimensione estetica, artistico-letteraria della *Bibbia*

Perché leggere la *Bibbia*?

Fino ad ora abbiamo passato in rassegna la ragione confessionale e quella culturale. La terza, strettamente collegata, se si vuole, all'aspetto culturale, è appunto quella del valore estetico-letterario, artistico, poetico e narrativo della *Bibbia*.

Essa del resto si autopone come opera letteraria – poetica e narrativa – profondamente connessa all'arte e a sua volta generatrice di arte.

Intanto l'iridescente spettro delle molteplici manifestazioni artistiche vi è contenuto ed esaltato: la *Bibbia* conosce l'architettura attraverso le planimetrie minuziose della Gerusalemme celeste (*Ez* 40-48); celebra ripetutamente la musica, gli strumenti dell'orchestra del tempio (*cfr. Sal* 150) e la danza sacra; accoglie al suo interno la filosofia di cui è intessuta tutta la letteratura sapienziale, ricerca filosofico-teologica per eccellenza sulle grandi domande dell'essere e dell'esistere; “dipinge” splendide e vivide immagini che presuppongono le arti visive. Tuttavia la nostra attenzione si ferma qui soprattutto, pur se sommariamente, sulla qualità estetica del libro, sul “piacere del testo” biblico.

²¹ G. Josipovici, *Il libro di Dio*, Rusconi, Milano 1992, pp. 8-9.

La *Bibbia* infatti ha una sua visione dell'arte, del bello, dell'estetica in generale e mira essa stessa all'arte e alla bellezza, per coinvolgere il lettore nella forza delle sue immagini poetiche, nell'incanto delle sue narrazioni, nell'efficacia e nei simboli del suo linguaggio.

La *Bibbia* poi è precisamente un *testo* e si offre come un prodotto letterario, poetico, epico, narrativo, filosofico, storico etc. Proprio per questo la sua lettura dipende anche da una *teoria della letteratura* attenta all'identificazione dei generi, delle forme, delle strutture retoriche, con le quali si costituisce il senso e sulle quali si fonda l'interpretazione. Oggi la critica letteraria con alcuni fondamentali concetti (*genere letterario, intertestualità, ri-scrittura, estetica, enunciazione, etc.*) permette una comprensione approfondita della *Bibbia* come testo. Sono chiavi anche per esplorare la storia della ricezione, dell'interpretazione, dell'efficacia del testo²².

2.1.5. La *Bibbia* come enciclopedia dei generi e degli stili

La filologia biblica ha studiato e analizzato da un punto di vista letterario il testo biblico, individuandone intanto i generi letterari.

Ne è emersa una visione della *Bibbia* come opera polifonica, composta da una pluralità di generi e pertanto attraversata da una grande varietà di toni. Vi incontriamo infatti racconti storici, testi legislativi, miti, poemi, racconti e novelle, proverbi, oracoli profetici, testi "apocalittici", vangeli, lettere.

La *Bibbia*, come abbiamo già detto, non è semplicemente un libro, quanto piuttosto una "biblioteca", una raccolta di testi, composti in epoche diverse, con forme, destinazioni e intenti comunicativi molto diversi tra loro.

Potremmo dire, con una certa audacia, che la *Bibbia* è una sorta di *summa* del narrabile e del poetabile, di tutti i generi. Vi troviamo l'avventura, con Mosé che guida il suo popolo prima in un'improbabile vittoria sull'Egitto, attraversando il mar Rosso, e poi nelle prove terribili del deserto; il mito, con le pagine celeberrime della creazione, di Adamo, Eva e il serpente; il genere giudiziario, con Giobbe che intenta un durissimo processo ad un imputato d'eccezione: Dio stesso!; il fantastico e persino forse il fantascientifico, con le sfrenate visioni dell'*Apocalisse* sulla fine del mondo, popolate di

²² Cfr. G. Ravasi, *Dio vide che era bello*, cit.; Id., *Il bello della Bibbia*, cit.; P. Toso, *La bellezza nella Bibbia. Da Genesi ad Apocalisse*, il Poligrafo, Padova 2004.

angeli, cavalieri mortiferi, dragoni e bestie mostruose; il racconto guerresco con la presa di Gerico; la saga familiare di Giacobbe, Giuseppe e suo fratello. Anche la poesia è testimoniata in tutte le sue corde: l'amore, la lode, il ringraziamento, la lamentazione, la speranza, la disperazione.

Insomma la *Bibbia* non è un elenco di astratti teoremi teologici, ma sostanzialmente narrazione di una storia in cui si intrecciano il tempo e l'eterno.

L'AT è un grande racconto: la storia del popolo di Israele vi si snoda, partendo da Abramo che lascia la città di Ur, passando attraverso le piramidi egizie nell'esodo sotto la guida del grande Mosè, per approdare alla terra promessa di Caanan, «terra di frumento, di orzo, di viti, di fichi, di melograni, di ulivi, di olio e di miele» (*Dt* 8,8). Innumerevoli personaggi, con le loro vicende di gioia e dolore, di vittoria e di caduta, s'imprimono nella memoria: siano Dio e i suoi angeli, satana e la sua legione, Adamo ed Eva, Caino e Abele, Abramo ed Isacco, Giuseppe e i suoi fratelli, Mosè, Davide, Sansone e Dalila, Giobbe, Giona e moltissimi altri.

Nel NT i Vangeli stessi sono narrazioni e il loro racconto è dotato di tale forza da essersi trasformato quasi in un archetipo letterario ed iconografico: si pensi semplicemente a tutta la pittura sacra che raffigura la Madonna con il Bambino. Gesù Cristo, i suoi apostoli, il demonio, il popolo ebraico, i romani, la Chiesa nascente ne sono gli indimenticabili personaggi²³.

2.1.6. Immagini e simboli della grande poesia biblica

La poesia biblica occupa un capitolo fondamentale nella letteratura mondiale. Pur essendo una cultura marginale, dotata di una lingua povera (ca. 5750 vocaboli) e di prodotti limitati (per un totale di 305441 parole per l'AT), quella ebraica ha lasciato bagliori che hanno illuminato secoli più di altre letterature ben più nobili e vaste. La parola biblica è simbolica e poetica, cioè efficace e creatrice. Ineguagliabile per splendore estetico e per audacia linguistica è il *Libro di Giobbe*. Giobbe è un uomo giusto e di fede, che all'improvviso si trova sottoposto a terribili prove e sofferenze. Nella sua disperazione si scaglia duramente contro Dio, sentito come lontano ed incomprensibile. Si pensi alla potentissima raffigurazione del Signore presente in *Gb*

²³ Cfr. G. Ravasi, *Antico Testamento*, Mondadori, Milano 1994; Id., *Il racconto del cielo*, Mondadori, Milano 1996.

16, 9ss: egli si erge come una belva, come un arciere implacabile in una sadica gara di tiro al bersaglio nei confronti dell'uomo, come un generale sanguinario:

La sua rabbia mi perseguita per dilaniarmi; contro di me digrigna i denti, contro di me il mio Nemico affila gli occhi, contro di me spalanca la bocca... Ero sereno e Lui mi ha stritolato, mi ha afferrato per la nuca e mi ha sfondato il cranio, ha fatto di me il suo bersaglio. I suoi arcieri prendono la mira su di me, senza pietà mi trafigge i reni, per terra versa il mio fiele, apre su di me una breccia, infierisce su di me come un generale trionfatore.

In un'altra strofa stupenda, Giobbe esprime la sua delusione di uomo tradito dagli amici che non comprendono la sua sofferenza: egli si paragona a quelle carovane del deserto che, uscendo dalla pista, cercano ansiosamente un'oasi per dissetarsi e la trovano pietrosa e arida (cfr. *Gb* 6,18ss.).

L'analisi letteraria del testo biblico permette anche di evidenziare le molteplici forme del parallelismo, rima interiore fondamentale della poetica semitica (cfr. *Sal* 1, 1-2: «Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi, non indugia nella via dei peccatori e non si siede in compagnia degli stolti; ma si compiace della legge del Signore, la sua legge medita giorno e notte»); individua i *calembours*, le allitterazioni, i giochi sonori ed onomatopeici tipici della lingua ebraica; svela i segreti di un testo lessicalmente raffinato, allusivo, polisemico: si veda ad es. il sottile gioco fonico delle "s" e l'analogia delle immagini in questi due versi:

I miei giorni svaporano veloci come una spola, svaniscono senza più un filo di speranza (*Gb*, 7,6)²⁴.

2.1.7. Una quarta ragione: la dimensione esistenziale e sapienziale

Ma esiste una quarta ragione, una quarta via che dice l'importanza della *Bibbia*. La chiamerei esistenziale, sapienziale.

La *Bibbia* infatti è un'opera-mondo che parla del bene e del male, dell'amore e dell'odio, della pace e della guerra, del divino, dell'uomo e del cosmo, della vita e della morte, del dolore e della gioia, del visibile e dell'invisibile.

²⁴ G. Ravasi, *Dio vide che era bello*, cit., pp. 23ss.

Nella *Bibbia* sono concentrate sapienzialmente le grandi domande dell'uomo, le sue esperienze fondamentali. In questo senso nessuno può dirsi estraneo alla *Bibbia*, perché la *Bibbia* parla dell'uomo, delle sue aspirazioni, delle sue speranze, delle sue paure, dei suoi desideri. Qualunque sia il mio credo, la *Bibbia* mi interpella profondamente, mi fa riflettere, "coltiva la mia umanità"²⁵, tocca la mia vita.

Ogni lettura attenta della *Bibbia* allora si trova di fronte alla forza interpellante di questo testo che chiama.

I racconti degli incontri di Dio con l'uomo (si pensi all'episodio di Abramo chiamato a sacrificare il figlio Isacco o a Mosé di fronte al mistero del Roveto Ardente in *Es*) non possono lasciare indifferenti, qualunque sia il nostro credo (religioso o agnostico): il lettore reagisce sempre, con l'inquietudine o con la consolazione, con la ribellione o con l'adesione, con il dubbio o con la fiducia.

Le Scritture non chiedono un atteggiamento raggelato di rispetto ma un attivo confronto sia con il testo che con se stessi e con la propria vita. Esemplare in questo senso Giobbe che si fa interprete di tutte le domande e di tutti i dubbi dell'uomo su Dio, sul mistero della sofferenza e sull'incomprensibilità del male. Ognuno di noi ha dentro di sé un Giobbe che si ribella al dolore, un Adamo che disobbedisce, un Abele che si apre al mistero della vita, un Caino che esercita violenza, un Giona che si mostra incoerente.

La *Bibbia* ci invita costantemente ad interrogarci sul bene e sul male, sul senso e sul non senso, sull'amore e sulla violenza, sulla vita e sulla morte, su Dio e su noi stessi: esemplare in questo senso il libro di *Giona* che si chiude con una domanda (*Gio* 4,10-11) a cui non solo Giona, ma ogni lettore è invitato a rispondere!

2.1.8. *L'esperienza biblica è esperienza umana*

In questo senso esistenziale e sapienziale, la *Bibbia* è libro che, pur nato in un alveo storico-culturale ben determinato e concreto, è a disposizione di tutti.

L'esperienza biblica è esperienza umana²⁶.

²⁵ Cfr. M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006.

²⁶ Naturalmente potrei dire lo stesso dell'esperienza vedica o di altri testi sacri o religiosi, senza per questo mettere tutto sullo stesso piano o smussare le differenze. Su questo tema, faccio qui ampio riferimento e mi permetto di rimandare ai miei: G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione*.

In questo senso l'antologia dei *Veda*, curata da Raimon Panikkar, dopo più di dieci anni di lavoro (solitario e in *equipe*), è uno straordinario punto di confronto e di ispirazione per quanto qui stiamo dicendo; pertanto vi faremo spesso riferimento.

Solo il titolo originale dell'opera (che è stata scritta in inglese) è “metodologicamente” fondamentale ed orientativo. Panikkar ha infatti chiamato la sua opera: *The Vedic Experience. Mantramañjari. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*²⁷.

Intanto al centro è appunto l'esperienza vedica, dell'uomo vedico. La parola scelta è cruciale ed infatti spiega Panikkar:

I *Veda* [sono] un'esperienza umana tuttora valida e in grado di arricchire e stimolare l'uomo moderno nel suo tentativo di adempiere il proprio compito in un'era in cui, nel bene e nel male, la sua sorte è indissolubilmente legata a quella dei propri simili ed egli non può più permettersi di vivere in isolamento. [...] Un'esperienza – lo dice la parola stessa – è qualcosa attraverso cui passiamo, una soglia che attraversiamo, un territorio proibito entro cui ci introduciamo, una spesa non risarcibile, un processo irreversibile. Questa antologia è un invito a fare nostra l'esperienza fondamentale dell'uomo vedico, non perché è interessante o antica, ma perché è umana e dunque appartiene a noi tutti²⁸.

Il resto del sottotitolo ulteriormente “attualizza” tale esperienza, sottolineandone il carattere sacro ma anche secolare e a disposizione dell'uomo contemporaneo: la parola sanscrita *mantramañjari* unisce infatti *mantra* che sta a significare la dimensione sacra dell'uomo, con *mañjari*, che è invece una parola profana (significa infatti «mazzo di fiori», «*bouquet*»). I testi antologizzati sono poi espressamente indirizzati all'uomo moderno in vista di un recupero “contemporaneo” dell'istanza celebrativa, laudativa, che è tassello essenziale della spiritualità vedica.

Ora, in modo simile, o meglio omeomorfico, parliamo qui di esperienza biblica.

Non si tratta certo di nessuna facile assimilazione, di nessun farraginoso sincretismo, né tanto meno di uno sradicamento di questi testi capitali dell'avventura umana dai contesti storico-culturali che li hanno originati. Infatti,

Lecture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita, cit., pp. 9-28; e Id. *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radi ce ebraica*, cit., pp. 25ss.

²⁷ La traduzione italiana disperde molti significati del titolo originale: *I Veda Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, Rizzoli, Milano 2001.

²⁸ R. Panikkar, *I Veda Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, cit., vol. I, p. 4.

La *Bibbia*, il *Corano*, i *Veda* – scrive Panikkar – sono indissolubilmente legati a quelle particolari fonti religiose da cui sono scaturiti storicamente. L'ecllettismo, in questo caso, costituirebbe un modo di procedere dannoso. Non intendiamo separare le radici dalla loro identità storica, ma crediamo che questo radicamento non precluda un'ulteriore crescita²⁹.

Non si tratta insomma di nessun *déracinement* o di una qualche coltura artificiale e, troppo corrivamente, geneticamente modificata, quanto piuttosto di un trapiantare queste radici con la parte migliore del loro luogo natio, in modo tale che esse attecchiscano al loro terreno in un nuovo ambiente³⁰.

Ancora una volta interessano qui le due istanze, i due movimenti di cui abbiamo già ampiamente parlato: quello interculturale e quello intraculturale, strettamente intrecciati e interconnessi. Insomma una inter/intraculturazione, che è insieme una fecondazione mutua, esterna ed interna.

«In questo senso è lecito riavvicinare, meglio ri-vivere ed esperire la *Bibbia* come esperienza biblica, cioè dell'uomo biblico, come tesoro inestimabile di bellezza, di saggezza e di profondità umane e divine. Sempre attuale, meglio “eterna”. Per quanto non si possa pretendere di riappropriarsi di tale esperienza, perché appunto un'esperienza è personale e va sperimentata, e non si possa far propria l'esperienza intima e particolare di una generazione del passato, pure possiamo provare a descriverla, perché sia lievito e stimolo.

Appartenendo, l'esperienza biblica, come quella vedica – pur nell'irriducibilità del loro specifico, all'universalità del “fenomeno umano”, essa in qualche modo è viva adesso e ha lasciato e offre vestigia, tracce, luminescenze che ci chiamano. Perché è così: esperienza chiama esperienza»³¹.

2.1.9. *L'esperienza biblica come esperienza religiosa, spirituale, mistica* lato sensu

Ed entra in gioco qui un'altra ragione importante e profonda, secondo noi, per riaccostarsi in modo creativo (e certo pure critico) alla *Bibbia*. È in gioco infatti anche, nel testo biblico, una dimensione religiosa, spirituale, meglio forse mistica, che

²⁹ Ivi, p. 5.

³⁰ Cfr. G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., p. 26.

³¹ Ivi, pp. 26-27.

intendiamo qui, come specificato più volte, in modo molto allargato e non confessionale. È una dimensione insomma profondamente antropologica, costitutiva dell'avventura umana, un anelito, un desiderio di profondità, di autenticità, che può poi esplicitarsi (ma mai esclusivamente!) in una dimensione religiosa ufficiale, confessionale, dottrinale, di credenze, ma che qui a noi interessa nella sua essenza per così dire sorgiva.

Ancora una volta la parola “esperienza” gioca un ruolo capitale. Intanto significa che non si tratta soltanto di idee, concetti. Un'esperienza degna di questo nome comporta la mente, certo, ma anche il corpo e l'apertura al mistero. Parliamo infatti di un'esperienza religiosa, intesa però non come specializzazione del divino, ma come apertura a tutta la realtà, che è insieme fatta da una dimensione misteriosa, indicibile (che alcune tradizioni chiamano divina), da una dimensione cosmica e da una dimensione di coscienza, umana.

In effetti molti testi biblici sono a loro volta scrittura e descrizione di un'esperienza mistica. Sono esperienze-racconto di divinizzazione³².

In India è pacifico considerare i *Veda* come un testo mistico, nato da uno stato di coscienza particolare³³.

Meno, specie oggi, considerare tale il testo biblico. Ma giustamente Lucio Casto evidenzia come

il fenomeno mistico è praticamente trasversale a tutto il cammino dell'uomo biblico: sono davvero pochi i libri in cui sembra praticamente assente una vera e propria esperienza mistica³⁴.

³² Cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: Poesia, simbolo e vita*, pp. 21-22; Id., *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., pp. 27-28.

³³ Cfr. R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 265ss; e anche «Śaṅkara lo dice a più riprese: anche se un migliaio di *shrut* (testi del *Veda*) dicessero che il fuoco non brucia, io non ci crederei. Il valore del *Veda* non è staccato da un'esperienza personale che ti mette in contatto immediato con il reale. Tutte le interpretazioni portano sul dato immediato della Parola. Tu credi o non credi, e se non credi non c'è nessuna autorità esterna alle parole che possa convincerti. Le parole stesse sono dei sacramenti e se non vi entri, non vi entri e basta. L'esperienza è capitale» (R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualista della realtà. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, Bari 2006, p. 55).

³⁴ L. Casto, *L'esperienza mistica nella Bibbia. Una storia*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2012, p. 32; cfr. anche: «[...] L'indagine ha messo in luce che esistono delle esperienze mistiche nella *Bibbia*, anzi ne esistono moltissime», *ivi*, p. 459). Il libro in questione rappresenta una lodevole eccezione alla generica penuria di testi sulla dimensione mistica della *Bibbia*. Per altro il volume di Casto si muove ancora, monoculturalmente, con attenzione quasi esclusiva alla sola tradizione ebraico-cristiana (pochi cenni al

Insomma non si fa nessuna forzatura: gli antichi commentatori medievali ad esempio ben conoscono il livello mistico (anagogico) del Gran Libro. Si tratta di non dimenticare, anzi di riportare alla memoria, con una consapevolezza forse anche maggiore, queste intuizioni. Per andare verso un *sensus plenior*? I problemi sono complessi e qui dobbiamo necessariamente procedere in modo sintetico. L'esperienza mistica di cui parliamo non è deposito di pochi eletti (il che non significa sia a buon mercato). Soprattutto, come ben sappiamo, l'esperienza mistica qui è intesa non come uno specialismo da "supercredenti" o da "visionari", ma come esperienza piena, olistica della realtà. È l'esperienza della Vita. Ed è soprattutto esperienza umana. Certo dell'uomo nella sua pienezza e della pienezza dell'uomo³⁵.

L'esperienza mistica è quindi soprattutto una visione in profondità, dove i miei sensi la mia razionalità e qualcosa che li trascende (senza essere solo trascendente ma anche immanente e a me intimissimo) sono triadicamente in gioco. Si tratta di un'esperienza a tutti accessibile, al di là di credenze e appartenenze religiose.

La rilettura del testo biblico che qui proponiamo è quindi anche attenta all'aspetto mistico³⁶, senza per questo contraddire (anzi!) la sua natura pure secolare e laica.

Ma torneremo a fondo su questa lettura simbolica, interiore, iniziatica e mistica della *Bibbia*, anche parlando dell'intuizione cosmoteandrica panikkariana.

misticismo del paganesimo) ed è strutturato secondo una prospettiva di "storia della salvezza progressiva", ancora molto debitrice al «mito della storia».

³⁵ Cfr. R. Panikkar, *L'esperienza della vita*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 15ss.; Id., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 20-21.

³⁶ Sull'importanza, anzi sulla necessità di una simile lettura, cfr. W. Jäger, *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, cit., pp. 323; 338ss.; 370 ss. etc. Ancora Casto afferma: «Il fatto che esistano esperienze mistiche nella *Bibbia* e che esse siano storicamente documentabili apre degli orizzonti importanti. Soprattutto dice che l'esperienza mistica è un dato originario nella tradizione religiosa ebraico-cristiana: non è cioè un elemento subentrato ad un certo punto del cristianesimo, ma è un elemento costitutivo ed essenziale della tradizione biblica [...]. La rivelazione ebraico-cristiana è mistica nel suo essere più profondo e nel suo comunicarsi agli uomini. Pertanto il conoscere la ricca gamma di possibilità in cui può esprimersi l'autentica esperienza mistica diventa un'insostituibile chiave di lettura della rivelazione biblica stessa» (L. Casto, *L'esperienza mistica nella Bibbia. Una storia*, cit., p. 460). Per quanto la prospettiva qui adottata sia decisamente più secolare e interculturale, pure le considerazioni sulla centralità del fatto mistico nella *Bibbia* sono pienamente condivisibili e decisamente importanti.

2.2. Il paradosso del Libro-assente/presente

Tutte queste ragioni, che ci fanno vedere la centralità della *Bibbia*, convivono però anche con la “marginalità” del Gran Libro. È uno strano paradosso. Da una parte la *Bibbia* è il libro sempre presente, costitutivo, dall'altra è il libro assente, poco letto e conosciuto.

«Perché i nostri ragazzi devono sapere tutto di Omero e nulla di Mosè? Perché la *Divina Commedia* e non il *Cantico dei Cantici*?». Così si chiedeva in una sua rubrica su un settimanale, il noto critico e scrittore Umberto Eco³⁷. E nell'Ottocento uno spirito “laico” come Francesco De Sanctis, il grande storico della letteratura italiana, confessava: «Mi meraviglio che nelle scuole dove si fanno leggere tante cose frivole, non sia penetrata un'antologia biblica, atta a tenere desto il sentimento morale nel senso più elevato»³⁸.

Ormai è divenuto un luogo comune affermare che la *Bibbia* – soprattutto, e paradossalmente, nelle nazioni a matrice cattolica – sia un “libro assente”, perché ignorato, non conosciuto e non studiato se non da una determinata cerchia di persone.

Tante le ragioni di questa “ignoranza”.

Una prima è di tipo “materiale”: la *Bibbia* è lunga e difficile, o almeno molto variegata e complessa, essendo composta di ben settantatré opere o libri differenti, scritti in un arco storico-letterario millenario e molto lontano dal mondo dei lettori moderni. Servono quindi chiavi di lettura, guide, mappe per viaggiare in un territorio tanto fitto ed intricato.

Ma altri “tabù” si frappongono: uno laicista: è “roba” da credenti, non fa per me (che non lo sono); ma anche un tabù confessionale: è il libro della fede, del mio essere credente; è diverso dagli altri e perciò non lo studio, non lo conosco bene, non lo leggo in profondità (forse anche perché non sono educato a farlo)³⁹. Insomma laicismo e confessionalismo, pur se opposti, finiscono con l'assomigliarsi, non fosse nel risultato di rendere estranea la *Bibbia*.

La *Bibbia*, per es., è di fatto assente dalla scuola italiana⁴⁰ come “testo culturale”: si studiano *Iliade*, *Odissea*, *Eneide*, *Divina Commedia*, *Promessi Sposi*, ma non la *Bibbia*.

³⁷ Trattasi di una *Bustina di Minerva* apparsa su *L'Espresso* del 10 settembre 1989.

³⁸ F. De Sanctis, *La giovinezza: frammento autobiografico*, Garzanti, Milano 1981, pp. 192-193.

³⁹ Questo, per altro, accade più nella ricezione cristiana che non in quella ebraica.

⁴⁰ Ma non solo dalla scuola, per altro!

La perdita è molto grave: se sono “libero” di non leggere la *Bibbia* come testo sacro, o meglio, di non crederlo tale, specie nella sua ricezione confessionale, tuttavia non posso misconoscerne la costitutività quanto alle dimensioni culturale, esistenziale, sapienziale e persino spirituale (nel senso “allargato” cui sopra si faceva cenno), per le ragioni fin qui dette.

Ignorare le proprie radici non mai è cosa saggia.

Torneremo su questa inquietante assenza, anche nell’ottica dei diritti culturali: è infatti, secondo noi, un importante diritto culturale quello di conoscere il Gran Libro a fondo⁴¹.

In qualunque caso, pur con tutti i limiti di un’ipotesi di lavoro, questa lettura culturale, ed insieme estetica, simbolica, interiore, intra-intraculturale, iniziatica e spirituale, ci sembra possa offrire molti spunti di avvicinamento all’universo biblico.

2.2.1. *Ri-Scritture e storia degli effetti*

La centralità della *Bibbia* nel “canone occidentale”⁴² è ormai un dato acquisito dalla critica, che da molto tempo studia le Ri-scritture⁴³ e la cosiddetta «storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte* o *Rezeptionsgeschichte*), cioè la “storia della ricezione” del testo biblico⁴⁴. Provocatoriamente (ma neanche troppo) potremmo dire, come abbiamo già accennato, che quasi nulla capiremmo dell’arte, della letteratura e, in generale, della cultura occidentale senza tenere conto dell’immensa corrente di effetti prodotta dal Gran Libro.

Ri-Scritture qui significa vuol dire riscritture della Scrittura.

La *Bibbia* è un libro provocante quanto forse nessun altro testo della nostra cultura e innumerevoli ne sono le ri-Scritture in tutte le lingue e i modi della sola cultura occidentale, dalla pittura alla scultura alla musica al teatro al cinema: si pensi alla catacombe, alla Cappella Sistina, ai portali di chiese, ai presepi, alle *Passioni* di Bach, agli oratori di Haendel e Haydn, ai cicli teatrali di *mystery plays* del Medioevo, al film *Il*

⁴¹ V. *infra*, pp. 353ss.

⁴² Per questa espressione cfr. H. Bloom, *Canone Occidentale*, Bompiani, Milano 1996.

⁴³ P. Boitani, *Prima lezione di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. xii («La letteratura è un albero gigantesco, ma le radici sono sempre le medesime, e la ri-scrittura è il principio che ne governa la crescita»).

⁴⁴ Si vedano i numerosi esempi sviluppati da B. Salvarani, *A scuola con la Bibbia. Dal libro assente al libro ritrovato*, EMI, Bologna 2001 e da P. Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

Vangelo secondo Matteo (1964) di Pasolini, alle Bibbie hollywoodiane e televisive. Sul piano letterario le ri-Scritture non si possono neppure contare. Basti citare soltanto – attraversando secoli e letterature – la *Commedia* di Dante, il *Paradiso perduto* (1667) di Milton, l'*Athalie* (1691) di Racine, il *Saul* (1782) di Alfieri; *L'idiota* (1868-69) di Dostoevski, il *Gasparre Melchiorre e Baldassarre* (1980) di Tournier, il *Cristo* (1954) di Kazantzakis, il *Vangelo secondo Gesù* (1991) del premio Nobel 1998 José Saramago, il *Vangelo secondo il figlio* (1996) di Norman Mailer, fino al *Mondo creato* di Tasso (1592) e di Franco Ferrucci (1986), senza dimenticare Pinocchio ingoiato dal “terribile Pescecane”, stretto parente del mostro marino del profeta Giona.

Non possiamo passare sotto silenzio poi la monumentale e labirintica ri-Scrittura di Thomas Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, nella quale sono ripercorsi in quattro volume i cc. 37-50 della *Genesi*, che vedono protagonista Giuseppe, il celebre figlio di Giacobbe.

Queste letture “artistiche” ora reinterpretono la *Bibbia*, ora la attualizzano, ora la commentano da vicino, ora se ne allontanano drasticamente: tutte però intendono – come la Scrittura – affrontare o prendere su di sé il mistero delle cose, di Dio, dell'uomo e della storia⁴⁵.

La riscoperta del posto della *Bibbia* nel nostro patrimonio e nel nostro immaginario culturale e simbolico appare assolutamente fondamentale, tanto più che, parallelamente, la nostra cultura oggi è minacciata dalla perdita della memoria che affligge le giovani generazioni: così una studentessa liceale, camminando per le sale di un museo, si chiede ad alta voce davanti alle pitture di Madonne con Bambino: “Ma perché tutte queste baby-sitters?”.

45 Ravasi individua almeno tre modelli reinterpretativi della *Bibbia*, alla luce della sua storia degli effetti: a) il modello reinterpretativo o attualizzante, dove «si assume il testo o il simbolo biblico e lo si rilegge e incarna all'interno di coordinate storico-culturali nuove e diverse. Pensiamo alla figura di Giobbe che, dopo esser divenuta per secoli un'immagine del Cristo paziente nell'arte sacra – come nella *Meditazione sulla Passione* o nel *Compianto sul Cristo morto* del Carpaccio – si trasforma in un segno personale nella Ripresa di Kierkegaard: in Giobbe il filosofo danese legge la sua esperienza infranta di amore e il tentativo di recuperarla dal passato a opera di Dio»; b) il modello degenerativo, dove «il testo sacro si trasforma in un pretesto per parlare d'altro (allegoria) o persino per ribaltarne il senso originario»; c) il modello trasfigurativo, dove «l'arte riesce spesso a far vibrare le risonanze segrete del testo sacro, a ritrascriverlo in tutta la sua purezza, a far germogliare potenzialità che l'esegesi scientifica solo a fatica conquista e talora del tutto ignora» (G. Ravasi, *L'incandescenza della Parola che crea*, in «L'Osservatore Romano» del 17 febbraio 2008; cfr. anche Id. *Dio vide che era bello*, cit., pp. 44ss.).

Nel capitolo 5 di questa ricerca torneremo ampiamente sulla questione della *Bibbia* a scuola, del suo ruolo educativo fondamentale in un'ottica inter-intraculturale (e con attenzione anche al pensiero di genere).

Rifletteremo, tra l'altro, sul rapporto tra la *Bibbia* e la cultura dei diritti umani, in particolare di quella dei diritti culturali, per poi passare alla storia degli effetti esemplata su un autore moderno, intriso di riferimenti biblici, ma anche eminentemente interculturale, come Herman Hesse.

La storia degli effetti non è per noi solo un modo di rileggere intraculturalmente la nostra storia e la nostra cultura per vedere “quanta influenza” ha avuto la *Bibbia*; ma è anche una possibilità di rileggere la *Bibbia* stessa a partire da altre grandi opere o passaggi della civiltà, che si arricchiscono mutuamente. Come vedremo ad esempio da una parte sarebbe un'inammissibile forzatura ideologica ed ermeneutica quella di vedere *tout court* la cultura dei diritti umani germinata dal mondo biblico. Questo non significa però non poter instaurare dei collegamenti tra il testo biblico e il mondo dei diritti, per mostrare da una parte che una connessione esiste e che dall'altra una mutua fecondazione dei due campi può arricchire la *Bibbia* alla luce dei diritti umani e i diritti umani alla luce della *Bibbia*. La storia degli effetti presentata poi sarà molto legata all'ermeneutica simbolico-interiore qui proposta, nonché applicata ad opere (ad es. quella hessiana) dove il riferimento biblico è, generalmente, meno considerato di quanto dovrebbe.

Ancora una volta vorremo nuovamente sottolineare la natura teoretica ma insieme educativo del “ripensamento” ermeneutico biblico qui avanzato.

2.3. Per una lettura pluralistica: l'interpretazione infinita

Ma la lettura cui aspiriamo è anche pluralistica, perché la *Bibbia* è un libro costitutivamente aperto, plurale, come già detto in più luoghi. Intanto perché è essa stessa un libro fatto di libri, come ben suggerisce il nome: *tà biblìa*, «i libri», «i piccoli libri». La *Bibbia* insomma reca la pluralità già nel nome con cui la si chiama in linguaggio cristiano. È anzi sintomatico che un nome plurale (e probabilmente dietro a *tà biblia* c'è l'ebraico *ha-sefarim*, «i libri») sia diventato nel latino medievale un

singolare: *Biblia*⁴⁶. E così nelle lingue moderne, a partire dal nostro: la *Bibbia*. Eppure questo libro è una “divina biblioteca”, che, come sappiamo, comprende generi letterari diversi, stili peculiari, periodi di stesura differenti (per quanto spesso non facilmente determinabili), una pluralità di personaggi, di vicende, di collocazioni storiche, di luoghi etc.

Molto ermeneutica, senza disprezzare nulla, ha reso troppo monolitica, singolare la pluralità del mondo biblico.

Ma c'è di più: nella tradizione cristiana, ma ancora di più in quella ebraica, è esaltata la pluralità delle interpretazioni della *Bibbia*, la sua polisemia, la sua plurilivellarità, la sua interpretazione che non ha fine.

Facciamo prima qualche riferimento alla tradizione cristiana, per poi soffermarci maggiormente su quella ebraica, dal momento che è soprattutto la «radice ebraica» quella che è necessario recuperare per chi è di cultura (non necessariamente di fede) cristiana.

2.3.1. La tradizione cristiana e i quattro livelli di interpretazione delle Scritture

Nella tradizione cristiana antica e medievale si parla spesso dei quattro sensi delle Scritture: quello letterale, quello allegorico, quello morale e quello anagogico (per usare la terminologia dantesca)⁴⁷. Alessandro di Canterbury, un autore del XIII secolo, commentando *Ct* 2,4 («Mi ha introdotto nella cella del vino») distingue quattro tipi di “botti”: «Nella bevanda contenuta nella quarta botte, ossia l'anagogia, si trova la più soave percezione (*affectus*) dell'amore divino; attraverso la sua ineffabile dolcezza, la nostra anima viene unita e in un certo modo riempita dalla divinità. I perfetti bevono all'anagogia, vale a dire alla contemplazione [...] e chiunque ne berrà quant'anche poco ne sarà subito ebbro»⁴⁸. Le variazioni sono molteplici nei nomi e talvolta i sensi diventano tre o due⁴⁹. In qualunque caso, pur tra molte restrizioni e regole, il testo biblico non è racchiudibile in una sentenza univoca.

⁴⁶ *Biblia-ae*, come *rosa-ae*!

⁴⁷ Dante, *Convivio*, II,1.

⁴⁸ Cfr. M. Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Albin Michel, Paris 1997, p. 251 nn.

⁴⁹ Su questo tema è imprescindibile l'opera di H. De Lubac, *L'esegesi medievale. Scrittura ed Eucarestia. I quattro sensi della scrittura*, Jaca Book, Milano 1997-2007, voll. I-IV.

Esso, come ricorda Gregorio Magno, *crescit cum legente*. Pier Cesare Bori ha dedicato un saggio a tutt'oggi imprescindibile a questa come ad altre modalità dell'ermeneutica cristiana, alla sua *interpretazione infinita*⁵⁰.

Ma ancora per Basilio il Grande le Scritture sono «un abito tessuto d'oro dai mille colori indossato dalla fidanzata del re»; Dionigi parla di molteplici «veli sacri attraverso cui brilla il raggio divino». La Sacra Scrittura è simile alle miniere d'oro, da cui puoi sempre estrarre preziosità; è un pozzo sempre pieno a cui puoi ogni volta attingere; è un mare inesauribile dai nostri “secchi”. Essa è, come ci ricorda il monaco cisterciense Aelredo di Rielvaux, *capax innumerabilium sententiarum*; è simile alla sabbia del mare, i cui granelli non possono essere numerati. Se si considera la Scrittura nella sua fonte e nel suo termine essa è *una*, come il Verbo *uno* al suo principio e al suo termine. Ma tra i due estremi, il Verbo si frammenta, la sua semplicità si mostra feconda nella sua molteplicità. Per Giovanni Scoto Eriugena i sensi delle Scritture variano e appaiono analoghi ai colori della ruota del pavone⁵¹, per questo *interpretatio Sacrae Scripturae infinita est*⁵².

Come si vede dai testi citati, si tratta di un inno alla pluralità dei significati, il che non vuol dire arbitrio o licenza. Le Scritture sono per la vita, ci ricordano i saggi della tradizione antica e medievale, e questo pluralismo è una ricchezza della vita stessa, che tiene insieme armonicamente molteplicità e unità. Meglio: è esso stesso armonia.

2.3.2. La tradizione ebraica (qabbalistica e non): un mondo riscoperto e da riscoprire

Ma il pluralismo interpretativo è esaltato ancora di più nella tradizione ebraica. Da una parte troviamo anche qui qualcosa di analogo (ma non identico) alla cristiana *quaternitas* dei sensi della *Bibbia*: si parla ad esempio del *pardes*, che letteralmente significa «frutteto», ma che è anche un acronimo fatto dalle iniziali dei quattro livelli interpretativi della *Torah*:

⁵⁰ P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, il Mulino, Bologna 1987.

⁵¹ Cfr. M.-M. Davy, *Iniziazione al Medioevo. La filosofia nel secolo XII*, Jaca Book, Milano 1980, p. 145.

⁵² Giovanni Scoto Eriugena, *Div. Nat.* 1,II,c. 20 (PL 122,560A).

- 1) *Peshat* (פֶּשֶׁט: semplice): letterale
- 2) *Remez* (רִמְזָה: allusione): allegorico
- 3) *Drash* (דְּרָשׁ: esposizione): omiletico
- 4) *Sod* (סוּד: segreto): esoterico.

Ma la molteplicità e l'apertura del testo biblico riguardano, intanto e in *primis*, la lingua con cui è scritto. Infatti l'ebraico è una lingua consonantica e le vocali nel rotolo della *Torah* non sono originariamente scritte⁵³: questo ha dato modo soprattutto alla tradizione mistica dell'ebraismo, la *Qabbalah* (ma non solo), di proporre vocalizzazioni diverse, per sondare altri sensi. L'operazione non è naturalmente capricciosa, ma è legata al desiderio di scendere sempre più in profondità nei misteri della *Torah*.

Così scrive in proposito, anche immaginosamente, il cabbalista Baḥya ben Ašer (XIII-XIV sec.):

Il rotolo della *Torah* è scritto senza vocali, in modo che si possa leggere in maniere diverse. Senza vocali, le consonanti hanno molti significati e si scheggiano in scintille. È per questo che il rotolo della *Torah* non deve essere vocalizzato, in modo che il significato di ogni parola si accordi alle sue vocali. Una volta vocalizzata, una parola significa solo una cosa. Senza vocali, la si può comprendere in innumerevoli, mirabili modi⁵⁴.

Ma si veda anche la testimonianza di un cabbalista moderno:

La *Torah* utilizza poche parole, preposizioni e congiunzioni (circa 9000). La maggior parte hanno diversi significati. La maggior parte hanno diversi significati. D'altronde la *Torah* è un testo consonantico. Senza vocali una parola si può leggere in diversi modi, una frase può aprire un abisso di significati. Bisogna dunque interpretare, sommare i sensi collegarli gli uni agli altri. [...] Così la *Torah* è, per il suo modo di scrittura, il libro dell'indeterminatezza che si apre sull'Infinito. Il libro che si suppone trasmetta la parola di Dio non contiene dunque *la verità*, ma soltanto un materiale di lavoro e di interpretazione. L'infinita ricerca di una verità inafferrabile e senza limiti permette di frequentare l'Infinito, di sondare Dio stesso, di penetrare quell'Uno che lo designa. «La grandezza della *Torah* sta

⁵³ Il cosiddetto Testo Masoretico in cui i dotti ebrei hanno fissato il testo consonantico ed inserito le vocali risalirebbe, almeno nella sua forma più completa, a non prima del IX sec. d.C. (anche se la datazione è molto discussa dagli studiosi).

⁵⁴ D.C. Matt, *L'essenza della Cabala. Il cuore del misticismo ebraico*, Newton Compton, Roma 1999, pp. 126; 194; cfr. anche M. Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive*, Adelphi, Milano 2010, p. 362 (ma tutto il saggio intitolato *Ermeneutica cabbalistica*, ivi, pp. 341-414, è fondamentale).

nel fatto che essa cambia ogni giorno e perciò l'uomo ne trae una soddisfazione primaria» diceva Rabbi Israel de Kozhenitz⁵⁵.

Del resto, «YHWH e la *Torah* sono Uno»⁵⁶; e ancora: «La *Torah* è il Santo, sia benedetto»⁵⁷: da qui l'infinità pluralistica della *Torah* stessa.

L'*omografia* dell'ebraico permette la sua *eterofonia*: così in *Es* 32,16 («Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole») la fine del versetto può essere letta non solo «scolpita (*ḥarut*) sulle tavole», ma anche «libertà (*ḥerut*) sulle tavole»⁵⁸. Il testo, per così dire, si libera, si moltiplica, si rifrange in mille e mille scintille, che possono essere viste dall'interprete, ciascuna secondo il livello di coscienza di chi legge.

Ma tutte le tradizioni ebraiche (anche qui sarebbe necessario rispettare la pluralità interna ed articolata dell'ebraismo, anche se per comodità può avere senso la “singolarizzazione”) sono un inno alle istanze ermeneutiche.

Così, il testo «è dato per l'interpretazione», come recita la saggezza rabbinica⁵⁹.

Lo *Zohar*, testo “canonico” della mistica ebraica, racconta al riguardo una parabola⁶⁰:

la *Torah* è simile a una bella ragazza, che è nascosta in una camera chiusa di un palazzo. La ragazza ha un amante, che la cerca continuamente e al quale ella per un attimo mostra il volto attraverso una porta. Se l'amante insiste nella ricerca, la ragazza gli consentirà di accostarsi a lei sempre di più, a poco a poco. Così è anche la *Torah*. A chi le si avvicina al suo primo cenno, la *Torah* parla inizialmente da dietro la tenda, in parole che corrispondano alla comprensione che egli può averne. [...] Più tardi la *Torah* si cela dietro a una tenda ora molto sottile e parla per enigmi e parabole, l'*aggadah*. Soltanto quando chi l'ha cercata ha acquisito sufficiente familiarità con essa, la *Torah* gli mostra il suo volto e parla con lui dei suoi segreti nascosti, che sono celati da sempre nel suo cuore. Una volta che tutto egli comprenda, padroneggi la *Torah* e sia diventato padrone di casa, la stessa *Torah* gli ricorda i segni che un tempo gli ha dato e quali segreti essi contengano: «Allora egli vede che nulla si può aggiungere alle sue parole, e nulla togliere. E allora il senso semplice è così com'è, tanto che nulla gli si può aggiungere né sottrarre, nemmeno una sola lettera»⁶¹.

⁵⁵ P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, Servitium, Milano 2011, p. 22.

⁵⁶ *Tiqun Ha Zohar* 2a.

⁵⁷ *Talmud di Babilonia*, sotto 39b.

⁵⁸ Cfr. D. Banon, *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano, pp. 37-38, n. 2; G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., p. 93 e n. 31.

⁵⁹ *JMegillah* I,70a.

⁶⁰ III,99af.

⁶¹ G. Stemmerger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000, p. 196.

E ancora:

La parole della *Torah* sono paragonate ad una noce. Che cosa significa questo? Esattamente come la noce ha un guscio esterno e un nucleo interno, così anche ogni parola della *Torah* contiene un fatto esterno (*ma‘-aseh*), *midrash*, *haggadah* e mistero (*sod*), e ogni momento rappresenta un senso più profondo di quello precedente⁶².

Il grande cabbalista Mošeh Cordovero di Safed (XVI sec.), nell’opera *La misura dell’altezza*, continua la metafora zoharica con un’altra straordinaria immagine di «erotica dello studio» (Mopsik):

La *Torah*, realtà sottile e spirituale, si è rivestita di narrazioni materiali. Queste narrazioni racchiudono una grande sapienza e chi le studia ha una buona ricompensa. Tuttavia, colui che la spoglia della sua materialità giace con la Figlia del Re e la penetra secondo la sua via. Egli sa come liberarla dai suoi abiti, uno dopo l’altro, veste dopo veste, fino a che la penetra nella sua intimità. Beato chi è entrato e non ha deviato⁶³.

Insomma la lettura della *Bibbia* è plurilivellare e dinamica, dal senso letterale a quello mistico (per poi, magari, tornare alla lettera scoprendola trasformata)⁶⁴, in un gioco di conoscenza e amore.

Ancora lo *Zohar* ci parla di «chicchi», che son solo un primo degustare, per passare poi al «pane, alle focacce e infine ai dolci»⁶⁵.

Ma si veda anche la straordinaria ed enigmatica parabola, sempre zoharica⁶⁶, in cui la *Torah* è una bella ragazza senza occhi (senza colori, senza tratti caratteristici); e chi studia la *Bibbia*, invece, è pieno d’occhi. È lui a scoprirne la bellezza e a darle i suoi colori. Solo l’esecuzione “ermeneutica” del lettore rende la *Bibbia* quale essa è⁶⁷.

⁶² *Zohar Hadash* 83a, riportato in G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, p. 70 e n. 6.

⁶³ Cfr. C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, Borla, Roma 2000, p. 133.

⁶⁴ *Zòhar. Un’antologia commentata del massimo testo cabbalistico*, a c. di D.C. Matt, La Giuntina, Firenze 2011, pp. 86-88.

⁶⁵ *Ivi*, p. 45.

⁶⁶ *Zohar*, II,95a.

⁶⁷ Cfr. G. Stemberger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, cit., p. 198.

Il grande commentatore ebraico Raši de Troyes così interpreta il versetto Dt 32,47: «essa infatti non è una parola senza valore per voi». La parola biblica è sempre potente, carica di significati, «e se non lo è, è per colpa vostra che non sapete solleccitarla»⁶⁸.

Ancora la *Torah* «è scritta con fuoco nero su fuoco bianco» (*Tanḥuma*, sez. *Berešit*, cap. 1) e tutto va interpretato, anche gli spazi bianchi, le lettere invisibili, che forse contengono il messaggio più prezioso⁶⁹. La *Torah* che possediamo poi è solo una cristallizzazione, un'emanazione della *Torah* increata, archetipica, celeste⁷⁰. Anzi, come ricorda il cabbalista marocchino Jacob ben Isaac bu-Ifergan (XVI sec.), sono varie le tappe dell'emanazione della *Torah*, a partire da quella archetipica, vari i livelli del Libro, dalla *Torah de-azilah*, fino ai rotoli delle sinagoghe. È come se il mistero primordiale indossasse delle “vesti”, probabilmente collegabili a qualcosa di simile al *pardes* sopra citato (ad es. senso esoterico, senso analitico, senso allusivo, senso letterale)⁷¹. E l'interprete (specie il cabbalista) deve sondare la *Torah* “terrena” per perfezionarla attraverso la sua interpretazione, per compierla, per riportarla alla sua origine celeste, sempre aperta, mai statica e fissabile in un solo significato. Insomma,

il qabbalista “spreme” un testo fino a far “scoppiare” il senso per trarne, si dice, l'essenza o l'intenzione superiore. Una “*Torah* primordiale” è nascosta nella *Torah* rivelata. È opportuno leggere questa tra le righe di quella⁷².

⁶⁸ D. Banon, *La lettura infinita*, cit., p. 32.

⁶⁹ Cfr. M. Idel, *The God-Absorbing Text: Black Fire on White Fire*, in M. Idel, *Absorbing perfections. Kabbalah and interpretation*, Yale University Press, New Haven & London 2002, pp. 45-79.

⁷⁰ «Il concetto delle tavole celesti implica una relazione dialettica con le tavole mosaiche, le sole di cui parli la *Bibbia*. Tale nesso è esplicitato nei *Giubilei*, secondo cui nelle tavole celesti [...] risulta in sostanza incisa una formulazione primordiale della *Torah*, più completa ed archetipica di quella rivelata a Mosè sul Sinai. In molti testi rabbinici si trova documentata l'idea che la *Torah* preesistesse alla creazione dell'universo, [...] “riposta in eccelso prima che fossero creati il cielo e la terra”. In più, nel *Genesi rabbah* la *Torah* è intesa non solo come personificazione della sapienza, ma anche come l'insieme delle pergamene e dei diagrammi (ovvero dei modelli progettuali archetipici) utilizzati da Dio, per dar forma alla Casa del mondo alle origini della creazione» (C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste. Alle origini della mistica ebraica*, La Giuntina, Firenze 2007, p. 94 e n. h).

⁷¹ Cfr. C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, cit., pp. 129-131.

⁷² P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, cit., p. 24. Sulla *Torah* primordiale, detta anche *sefer qadmon*, *Torah qedumah*, *Torah kelulah* («non dispiegata», «concentrata»), *Torah de-'ašilut* («*Torah* nello stato dell'Emanazione», increata), sono affascinanti le riflessioni di grandi cabbalisti come Yiṣṣac il Cieco (cfr. G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, 63-66; 85ss.) e il Naḥmanide (Idel M.-Perani M., *Naḥmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, La Giuntina, Firenze 1998, pp. 55ss.); cfr. anche, più in generale, M. Idel, *Absorbing perfections. Kabbalah and interpretation*, cit., pp. 47-53, 358-67, 372-83, 387-89).

Si danno 600.000 modi e significati della Torah, e altrettante possibilità di interpretarla e di accostarvisi, tanti quante sono le sue lettere e gli Ebrei all'uscita dall'Egitto e con il dono sul monte Sinai⁷³.

La Torah «ha settanta facce, *panim*, che convengono in un nucleo interno, *pnim*, il giardino, *gan*, “che produsse alberi da frutto contenenti ciascuno il seme della propria specie”. [...] In ebraico la parola visio, *panim*, è plurale, come dire volti, sfaccettature [significati molteplici]. [...] *Pnim* al singolare significa interiorità»⁷⁴. Insomma i volti molteplici della Torah rispecchiano il suo significato interiore, più intimo e profondo⁷⁵.

Il rabbino e cabbalista livornese Elijah Benamozegh (1823-1900) scrive suggestivamente:

Ancor più significativa è l'identificazione o piuttosto la correlazione che i rabbini stabiliscono tra le sessanta miriadi (seicentomila) di significati che può avere la Torah e le sessanta miriadi di israeliti che l'hanno accolta. Ciò assomiglia abbastanza alla teoria di Spinoza secondo la quale ogni anima non è che un'idea di Dio. [...] Inoltre, i settanta aspetti della Torah devono forse essere messi in rapporto con le settanta nazioni che compongono l'umanità. In ogni caso, ciò che è sicuro è che il numero delle nazioni è parallelo al numero delle lingue, poiché ogni nazione corrisponde ad una lingua. E poiché i rabbini affermano che la Torah è stata promulgata in queste settanta lingue, si deve supporre che i settanta aspetti della Torah fanno *pendant* alle settanta lingue e che le lingue e gli aspetti sono anch'essi in correlazione con le settanta nazioni. Ogni nazione avrebbe quindi non soltanto la sua lingua specifica, ma anche un aspetto particolare della Torah⁷⁶.

I 70 significati di ogni parola della Torah richiedono il nostro senso, il nostro leggere e intendere: il «settantunesimo senso» (Paolo De Benedetti). Così,

«ciascuno di voi pronunci a sua volta una parola nuova sulla Torah» si legge spesso nello Zohar. Lo studio è anche luogo di creatività. Ciascuno vi partecipa secondo il proprio temperamento e contribuisce a elaborare quella poesia un po' speciale che congiunge l'aritmetica, la linguistica, la metafisica e l'amore dell'invisibile⁷⁷.

⁷³ Su questa tema e sulle importanti speculazioni cabbalistiche in merito, cfr. M. Idel, *Absorbing perfections. Kabbalah and interpretation*, cit., pp. 97-99; 359; 369; 372; 382-3; 425; 518; 544.

⁷⁴ Y. Pinhas, *Onda sigillata. Acqua, Vita e Parola*, La Giuntina, Firenze 2008, pp. 116-117.

⁷⁵ Cfr. anche A. Abecassis, *Liberté interne d'interprétation dans la tradition juive*, in J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit., pp. 79-86.

⁷⁶ Cfr. C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, cit., p. 134.

⁷⁷ P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, cit., p. 74.

2.3.3. Ancora sulla Qabbalah: strategie ermeneutiche

Insomma la sapienza ermeneutica cabbalistica è fondamentale per una lettura intera della *Bibbia*. Anche Panikkar, spesso fautore nei suoi scritti di un'istanza de-semitizzante (per aprire ad esempio alle cosmovisioni dell'Asia), ammette chiaramente:

Ogni religione viva ha un nucleo mistico che permette la sua comprensione in profondità senza intaccare la sua concretezza. Senza la Cabbalà, per esempio, si ha una lettura riduzionistica della *Bibbia*⁷⁸.

La *Qabbalah* tra l'altro ci ricorda che Abramo, Mosè, ma anche Isacco, Giacobbe, Elia e tanti altri "protagonisti biblici" non sono solo

"personaggi biblici" che svolgono un determinato ruolo in un racconto già concluso, ma sono onnipresenti, in virtù del libro sacro [che non è solo "cartaceo" ma è la costante presenza di questa parola nella società stessa degli uomini], e un contatto con essi è sempre possibile⁷⁹.

I personaggi insomma sono più archetipi che "presenze storiche" (senza abolirne una qualche consistenza in tal senso)⁸⁰. Sono collegati alle *sefirot* dell'Albero della Vita, il cruciale diagramma di molte tradizioni cabbalistiche: così ad esempio Abramo è connesso alla *sefirah hesed*, che corrisponde, tra gli altri significati, alla «misericordia»; mentre Isacco è "assimilabile" a *gevurah*, la *sefirah* della «forza», del «rigore».

Del resto la *Torah* è identificata spesso con la Sapienza stessa di Dio, con la quale tutto fu creato ed ordinato⁸¹. Essa stessa consiste di nomi di Dio, è un unico grande nome di Dio, se letta con attenzione al suo significato più profondo, come ci ricorda, in modo esplicito, il Nahmanide in questo passo straordinario:

Noi possediamo una tradizione autentica, secondo cui la *Torah* intera consiste di nomi di Dio, e questo in modo che le parole che leggiamo possono essere suddivise in una maniera completamente diversa, e precisamente in nomi [esoterici]. [...] nell'affermazione dell'*Aggadah*, secondo cui la

⁷⁸ R. Panikkar, *Prefazione* a G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., p. XI.

⁷⁹ C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, cit., p. 25.

⁸⁰ Cfr. J. Martin Sahajananda (Kuvrapu), *Au-delà des religions. Entretiens avec Frère John Martin Sahajananda*, Les Deux Océans, Paris 2011, pp. 216-218 (la prospettiva di Martin Sahajananda Kuvrapu integra con grande profondità la sapienza indica con quella cristiana ed è molto attenta alla dimensione simbolica e mistica).

⁸¹ C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, cit., p. 25.

Torah fu scritta originariamente con fuoco nero su fuoco bianco, abbiamo un'evidente conferma della nostra opinione, che la stesura si avvenuta continuativamente e senza suddivisione in parole, ciò che consentì di leggerla sia come una serie di nomi [esoterici] [*'alderekh ha-shemoth*], sia nella maniera tradizionale, come storia e comandamenti⁸².

Ma ancora, secondo le varie tradizioni ebraiche,

con lo studio della *Torah* e con l'osservanza delle sue regole, l'uomo entra in contatto con un *continuum* spirituale che unisce tra loro tutte le cose collegandole con la loro radice superiore. Egli cessa di essere il semplice ricettacolo di una tradizione antica, ma entra letteralmente nel suo seno, si integra corpo e anima con una discendenza che sfugge ai limiti temporali, e comunica anche sia con il flusso divino che con gli antichi maestri o gli angeli, divenendo membro di una famiglia della quale condivide ormai lo spazio cosmico⁸³.

Non si tratta di accogliere acriticamente questo “mito interpretativo”, ma di vederne però il valore nell'ordine di una coscienza e conoscenza simbolica. L'idea che tutto sia interrelazionato con tutto è un'intuizione ben presente nelle tradizioni (specie mistiche) d'Oriente e d'Occidente. È evidente come questo approccio privilegi quindi il simbolo, rispetto ad un'idea solo lineare, storico-cronologica. Inoltre queste intuizioni, che all'interno dell'osservanza ebraica, sono destinate solo al “popolo eletto”, diventano ora patrimonio disponibile a chiunque si avvicini con attenzione e discernimento.

L'enfasi sulle possibilità interpretative del testo sacro e dell'interprete stesso servono per sottolineare “l'imprendibilità” della *Torah* in categorie solo razionali. Com'è scritto nel *Talmud*, «nella *Torah* non c'è né un prima né un dopo»; infatti paradossalmente si vuole affermare che

il linguaggio divino non “conosce” la grammatica. Non è dunque limitato dalle regole della coniugazione, della sintassi e delle concordanze ed è consentito di interpretare senza tenerne conto⁸⁴.

Ancora un cabbalista anonimo del XIII secolo, autore del *Discorso sull'interiorità della Torah*, e vicino allo stile del grande cabbalista Gikatilla, si sofferma sull'infinità della *Torah*, non imbrigliabile in alcuna misura umana:

⁸² G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 50-51.

⁸³ C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, cit., p. 127.

⁸⁴ P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, cit., p. 23.

il principio di tutti i principi è sapere che, come il Nome – benedetto egli sia – non ha principio né fine né alcun confine, così la sua *Torah* perfetta, quella che ci è stata trasmessa, non ha per noi né fine né estremità [...]. Se il rotolo della *Torah* fosse stato vocalizzato, avrebbe avuto un limite e una misura, a immagine della materia quando gli viene data una forma particolare, e sarebbe stato possibile interpretarlo soltanto in funzione di una vocalizzazione fissata per ciascuna delle sue parole. Ma poiché il libro della *Torah* racchiude tutti i generi di perfezione e ad ogni sua parola [sono legati] innumerevoli cumuli [di significati], esso è stato fatto senza alcuna vocalizzazione perché potesse essere interpretato in tutta la sua variegata pienezza⁸⁵.

Insomma lo scavo nel testo e nel suo *sod*, nel suo «segreto», è senza fine. Per questo ad esempio la tradizione cabbalistica attribuisce una straordinaria importanza ai nomi divini presenti nella *Torah*, di cui YHWH ed *Elohim* sono i più venerabili. E lo studio di questi molteplici nomi divini (che siano 9, 10, 12, 72 etc.) diventa una mappatura misteriosa della realtà, che è intessuta dal filo d'oro divino. Così il grande mistico Abraham Abulafia, principe della *Qabbalah* estatica, può scrivere:

Mentre la *Torah* scritta, quella che possediamo, tratta dei comandamenti, la vera *Torah* orale, che non è da tutti conosciuta, tratta dei Nomi Divini, e quest'ultima, per sua natura, non può essere messa per iscritto. [...] Il Naḥmanide, maestro e cabbalista perfetto – la sua memoria sia in benedizione, ha già affrontato questa questione e ha affermato che esiste ancora una tradizione giunta fino a noi, secondo la quale l'intera *Torah* non è altro che la serie dei Nomi del Santo – benedetto egli sia –, perché le sue parole sono divisibili in Nomi che costituiscono un altro modo [di leggere il testo]⁸⁶.

Ancora lo *Zohar* invita arrivare all'«anima dell'anima» del Libro:

Misero è quell'essere umano che afferma che nella *Torah* si trovano semplici storie e parole comuni! Se fosse così, potremmo senza indugio comporre una *Torah* con parole comuni, anche migliori di quelle. [...] Vieni a vedere: c'è una veste visibile a tutti. Quando gli stolti scorgono qualcuno con una belle veste non guardano oltre. Ma l'essenza delle veste è il corpo; l'essenza del corpo è l'anima. Così è con la *Torah*. Essa ha un corpo: i precetti della *Torah* [...]. Questo corpo è avvolto in vesti: le storie di questo mondo. Gli stolti del mondo guardano solo alla veste, la storia della *Torah*. Essi non sanno niente di più. Non guardano a quello che si trova sotto la veste. Coloro che sanno di più non guardano

⁸⁵ Citato in C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, cit., pp. 131-132.

⁸⁶ *Ivi*, p. 132.

alla veste, ma piuttosto al corpo sotto la veste. I saggi [...] guardano solo all'anima, radice di tutto, la vera *Torah*. Nei tempi a venire, essi sono destinati a guardare all'anima dell'anima della *Torah*⁸⁷.

Infine molto suggestiva la prospettiva del già citato Bahya ben Ašer, che, rileggendo in una ottica cabbalistica ed interiore la pratica del sacrificio (e soprattutto il celebre episodio del sacrificio di Isacco in *Gen* 22), lo vede più come una possibilità di congiungere il divino e l'umano, piuttosto che espressione di espiazione. In effetti la parola *qorban* «sacrificio» è legata all'idea di «unire» e potremmo meglio tradurla con «avvicinamento». Il sacrificio allora, inteso in senso interiore (e di adempimento della Legge divina e dei suoi precetti) è un modo di “rafforzare” il divino, di rispondere alla sua “precarietà paradossale” che ha bisogno dell'uomo e della sua azione.

Ma il cabbalista compie un passo ulteriore e per noi interessante: lo studio e l'interpretazione della *Torah* può diventare sostitutivo del sacrificio, comunque inteso. La pratica ermeneutica è in questo senso un atto sacrificale, nel quale l'uomo trova il suo senso e “compie”, unisce il divino nelle sue dimensioni di Giudizio/Rigore e Amore/Misericordia, equilibrandolo. Colpisce qui la valorizzazione radicale della pratica ermeneutica che diventa un modo di mettere in correlazione Dio, l'uomo⁸⁸ e il cosmo stesso (anche se Bahya ben Ašer sottolinea meno qui quest'ultimo aspetto). Una dinamica triadica, simbolica è qui adombrata

Gli esempi potrebbero continuare. La tradizione ebraica, specie quella mistica, è imprescindibile per uno studio e un'ermeneutica matura della *Bibbia*. Molto di questo “mondo” è stato ri-scoperto, ma ancora moltissimo resta da fare. Si tratta di una pratica di re-semitizzazione del nostro modo di leggere la *Bibbia*.

2.3.4. La «radice ebraica» e la re-semitizzazione dell'ermeneutica

Tutto questo per ribadire che l'inesauribile patrimonio della «radice ebraica» è ineludibile⁸⁹. Come ci ricorda l'Apostolo: «Se ti vanti, ricordati che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te»⁹⁰.

⁸⁷ *Zohar* 3,152a.

⁸⁸ Cfr. M. Mottolese, *La via della Qabbalah. Egesi e mistica nel “Commento alla Torah” di Bahya ben Ašer*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 201-216.

⁸⁹ Su questo argomento cfr. G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., pp. 17ss.

Abbiamo bisogno di una re-semitizzazione del testo biblico: infatti l'abitudine (specie cristiana) di leggere fin dall'inizio la *Bibbia* tradotta (prima con la versione greca dei LXX, poi con la *Vulgata* etc.) disperde il contatto vivificante con la lingua ebraica, simbolica per sua natura, e anche "altra" per visione del mondo rispetto al greco, al latino e a molte lingue moderne.

Nella lingua ebraica, che è "sacra" per la sua tradizione, ogni lettera, da *alef* a *tav*, significa se stessa ma anche un'energia, un mondo di corrispondenze sapiente ed ordinato. Ogni sua lettera insomma è un'energia, un mondo, un varco, non semplicemente un segno.

La re-semitizzazione è un contatto sempre più approfondito con le tradizioni esegetiche ebraiche, antiche e moderne. Se qui si è sottolineato di più l'apporto cabbalistico, del segreto (*sod*), pure vanno tenute in considerazioni gli approcci più razionali dell'*halakah*⁹¹. Il *Talmud*, la pratica haggadhica⁹² del *midraš* sono strumenti di grande valore, e pieni di sapienza ed intuizioni, che non possono certo essere dispersi.

In particolar modo, ripetiamo, l'incontro con la *Qabbalah* è ineludibile. Essa ci inizia ad una lettura interiore del testo biblico: l'ebreo, l'egiziano, il cananeo, ed ancora: il fariseo, Caino ed Abele etc. non sono solo fuori ma anche (soprattutto) dentro di noi.

In qualunque caso, come ci ricorda Yaron Pinhas, abbiamo bisogno di tenere insieme un aspetto interpretativo "maschile" con uno "femminile", entrambi necessari:

L'elemento maschile è quello esterno, evidente, che si è esplicitato in un'interpretazione *halakhica* del messaggio biblico. Tutta la parte sigillata, velata, nascosta, in ombra, va ricercata altrove: la chiameremo interpretazione femminile non perché sia fatta dalle donne [anche se questo è pure necessario!], o perché riguardi soltanto personaggi femminili, ma perché è condotta secondo una metodologia "femminile", [che è anche legata a una] disponibilità all'abbandono, ad assorbirne il messaggio intimo come se dall'interno delle Scritture dovesse comunicarsi al DNA dei corpi e delle

⁹⁰ Rm 11,18. Cfr. anche «l'ecumenismo delle radici» di B. Hussar, *Quando la nube si alzava. La pace è possibile*, Marietti, Genova 1996, 64-74; 132-133 (*Ecclesia ex circumcisione et ex gentibus*). Nel saggio le citazioni bibliche vengono generalmente dalla *Bibbia* CEI 2008; diversamente si indica l'autore della traduzione (senza indicazione e con asterisco [*]) la traduzione è da intendersi nostra o di nostra scelta). Nei brani citati da altri autori si è mantenuta la traduzione biblica da loro proposta e/o adottata.

⁹¹ La *halakah* (dall'ebraico da *halakh* «camminare» o «andare»; quindi una traduzione letterale non darebbe «legge», bensì «la via da percorrere») non è un testo singolo, ma piuttosto un nome per definire il complesso delle norme codificate della legge ebraica e deriva dalla codificazione delle regole del *Talmud*.

⁹² La *haggadah* è una forma di narrazione usata nel *Talmud* e in alcune parti della liturgia ebraica e *midraš*. Il termine fa riferimento ai testi omiletici e non-legalistici di esegesi nella letteratura rabbinica classica. In generale, l'*haggadah* è un compendio di omelie rabbiniche che incorporano il folclore, gli aneddoti storici, le esortazioni morali, e i consigli pratici in vari campi, dagli affari alla medicina.

anime. [...] La lettura femminile della *Bibbia* richiede il recupero di un'antica metodologia di studio adottata dai nostri avi, i quali, partendo dalla lettura del testo biblico, consideravano parallelamente il *Talmud*, il *midrash* e il *sod*, attraversandone e integrandone i contenuti a tutti i livelli, come indica la parola *qabbalà*, dalla radice *q-b-l*, che oltre a significare «ricevere» e «accettare» vuol dire anche «parallelo». Poi le vie si sono separate⁹³.

Ancora una volta torna la prospettiva di riunire e riavvicinare parti e livelli che si sono scompaginati, frantumati. Tanto si è fatto⁹⁴, ma il più è da farsi.

2.3.5. Il rimosso “ebraico”

In effetti, e sono molti pensatori del pensiero neo-ebraico a farcelo comprendere, la radice ebraica è stata o assimilata o rimossa. In qualunque cosa il risultato è lo stesso: un misconoscimento, conscio e inconscio, di tale tradizione.

Si pensi ad esempio all'espressione, ampiamente utilizzata, “giudaico-cristiano”. Si parla spesso di tradizione giudaico-cristiana. Eppure, ci fanno notare gli autori ebrei in questione, questo rischia di essere per lo più un modo cristiano (magari semplicemente di “cultura cristiana”) di annettere a sé l'elemento ebraico con l'idea di soppiantarli o comunque di sminuirne l'importanza, magari in un'ottica di compimento. Invece l'elemento ebraico, per quanto continuamente in dialogo con altre tradizioni, culture, religioni, manterrebbe una sua specificità: si pensi ad esempio al fatto che l'ebraico non è una lingua indoeuropea.

Questo discorso può essere meglio compreso con un semplice esempio, cui abbiamo già fatto cenno: i nomi *Bibbia*, *Scritture*, *Antico* e *Nuovo Testamento* sono tutti nomi e categorie cristiane, di religione e/o cultura cristiana. Eppure per noi (di cultura cristiana) è automatico usare questi termini per designare il Libro. La tradizione ebraica ne ha altri, specifici: ad es. *Torah*, propriamente i primi cinque libri della *Bibbia* cristiana, il

⁹³ Y. Pinhas, *La saggezza velata. Il femminile nella Torà*, La Giuntina, Firenze 2004, pp. 12-13.

⁹⁴ Potrei citare ad esempio, da parte cristiana, Aimè Pallière, Bruno Hussar, Giovanni Vannucci, Paolo De Benedetti, Annick de Souzenelle; ma anche traduttori ed esegeti come André Chouraqui, Marie Balmay, André Wénin, etc.

cosiddetto Pentateuco, ma per estensione usato anche per significare tutta la “*Bibbia* ebraica”; *TaNaK*⁹⁵, *Miqra*, che significa «Lettura» etc.

In questo senso l’automatismo culturale ci fa sentire “nostro” un Libro, che per gran parte (almeno quella che noi chiamiamo AT e che non coincide in tutto e per tutto con il *TaNaK*) “appartiene” al popolo ebraico.

Un uso corretto e consapevole dei termini, anche in un’ottica di dialogo inter/intrareligioso, dovrebbe piuttosto essere così: “la *Bibbia*, per usare un termine proprio del linguaggio cristiano e corrispondente a quella che gli ebrei chiamano *Torah* o *TaNaK*... etc. etc.”.

Già Paul Ricœur aveva notato come nel pensiero filosofico di Heidegger, pur così fondamentale nel pensiero novecentesco, mancasse un debito riferimento alla «radice ebraica», mentre fosse al centro la Grecia (anche con i presocratici). In questo senso il filosofo francese si chiede:

Il compito di pensare la tradizione cristiana compiendo “un passo indietro” non obbliga a riconoscere la dimensione radicalmente ebraica del cristianesimo che è in primo luogo radicato nel giudaismo e soltanto dopo nella tradizione greca?⁹⁶.

2.4. *Un breve excursus: l’esegesi simbolica nella tradizione mistica islamica secondo Corbin*

L’esigenza inter-intraculturale, così importante e decisiva nel nostro approccio, può trovare anche spunti di confronto, per l’esegesi del testo sacro, nella tradizione mistica

⁹⁵ Le tre lettere TNK componenti il termine *TaNaK* sono le iniziali dell’espressione *Torah, Nevi’im, Ketuvim*, (rispettivamente la Legge, i Profeti, gli Scritti), e corrispondono alle tre parti in cui si divide l’opera nella tradizione ebraica.

⁹⁶ P. Ricoeur, *Note introductive*, in R. Kearney – J.S. O’Leary, *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980, p. 19 (trad. di G. Regalzi). Ma sull’impensato ebraico, non detto ma pure operante nel pensiero di Heidegger, cfr. M. Zarader, *Il debito impensato. Heidegger e l’eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995. E ancora sul rimosso ebraico: «Sulla rimozione “colpevole” del “riferimento ebraico”, prendendo come esempio macroscopico Heidegger, cfr. Banon, *La lettura infinita*, 23ss. ([...] cfr. anche Id., *Entrelacs*, 12: “*Et il y a de la pensée en dehors de la philosophie grec*”). Importante anche l’opera di H. Meschonnic, che porta avanti una critica appassionata, radicale (e forse radicalista) delle traduzioni tutte della *Bibbia*, dai LXX a Chouraqui, accusate per un verso o per l’altro di ellenizzare, cristianizzare e francesizzare [lingua natale di M.] il testo biblico, disperdendone, in un modo o nell’altro, la specificità ritmica dell’ebraico. In entrambi i casi, per altro (anche se le posizioni di Banon e Meschonnic hanno sfumature e peculiarità irriducibili) la prospettiva resta fondamentalmente monoculturale» (G. Vacchelli, *Per un’alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., p. 17 n. 9).

dell'islam, spesso poco considerata almeno nella ricezione più superficiale, per così dire massmediatica, della complessa (e plurale!) galassia-islam.

Il breve *excursus* che segue si sofferma in particolare sulle intuizioni dell'ismailismo⁹⁷, secondo quello che rimane a tutt'oggi il suo più grande studioso e uno dei più grandi islamologi di sempre: Henry Corbin.

Nella tradizione ismailita⁹⁸ si sottolinea con forza che senza esegesi simbolica, senza *intelligentia spiritualis* la Parola (in questo caso coranica nella sua essenza⁹⁹) è perduta. Accanto al *tanzîl*, che è un'esegesi letterale del testo sacro, è imprescindibile l'esegesi simbolica del *ta'wîl*. Del resto esiste un aspetto *zâhir*, exoterico, ma anche uno *bâtin*, esoterico, interiore, nascosto, delle profondità.

La religione, nel suo senso interiore, esoterico, di *theo-sophia* è intesa come *Tâbût-al Sakîna*, cioè come «arca dell'alleanza della *Sakîna* ». E *Sakîna* qui non significa tanto, come nel senso corrente arabo, «quiete», «riposo dell'anima». Piuttosto è qui evidente un corrispettivo islamico dell'ebraica *Šekinah*, intesa come «Presenza divina», immanente, anche se un'analisi almeno comparativa tra ismailismo e *Qabbalah* è ancora tutta da farsi¹⁰⁰.

La sapienza ismailita ci ricorda che la rivelazione letterale dei profeti, e quindi il *tanzîl*, ha bisogno dell'ermeneutica spirituale degli Imam¹⁰¹. Del resto la rivelazione divina, in questa corrente, non è mai finita. Il *ta'wîl* la prosegue, senza mai essere allegorismo arbitrario, quanto piuttosto ispirato e parte integrante della «fenomeno del Libro santo rivelato»¹⁰². Insomma: il tempo dei profeti non è chiuso. La polemica

⁹⁷ L'ismailismo è una corrente dell'Islam sciita. I suoi membri sono chiamati *ismailiti* e, talvolta, «settimani» per il fatto di riconoscere come legittima e non più revocata o mutata successione quella del settimo Imam Ismā'îl, figlio di Ja'far al-Sadiq. Gli ismailiti sono la seconda in ordine di grandezza tra le correnti in cui è diviso l'islam sciita dopo i duodecimani. Il loro nome deriva dalla convinzione che il settimo imam fosse Ismā'îl ibn Ja'far e non il fratello minore Mūsā al-Kāzīm la cui legittimità è invece sostenuta dagli altri sciiti. Con l'avvento della dinastia dei Fatimidi in Egitto tra il decimo e il dodicesimo secolo l'ismailismo divenne non solo la più importante tra le correnti dello sciismo, ma giunse anche a mettere in discussione il primato dei sunniti. L'ismailismo ha sempre dato grande rilevanza agli elementi esoterici della religione islamica, dai duodecimani li separano infatti, oltre alle ragioni politiche, anche una disquisizione sulla natura mistica della figura dell'imam e del suo rapporto con *Allah*: <http://it.wikipedia.org/wiki/Ismailismo>.

⁹⁸ Le notazioni che seguono sono tratte da H. Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Fayard, Paris 1983, pp. 81-204; per questo non cito in ogni occasione il riferimento alla pagina.

⁹⁹ Ma Corbin specifica che questo «dramma della Parola perduta» viene a riguardare tutte le religioni del Libro: cfr. *ivi*, p. 81.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 169-170 e n. 1.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 177.

¹⁰² *Ibidem*.

ismailita prende di mira la sclerosi dei Dottori della Legge, che non accettano gli “Amici di Dio”, cioè i santi Imam. Corbin istituisce qui un raffronto suggestivo (che andrebbe per altro ulteriormente verificato ed approfondito) tra queste voci e quelle, in ambito cristiano, dei Gioachimiti, “seguaci” del mistico Gioachino da Fiore¹⁰³, sul quale torneremo tra breve.

In una lettura simbolica ismailita della tematica esameronica (i 6 giorni della creazione), ad ogni giorno è legata una tappa della rivelazione ed una particolare religione: al primo giorno i Sabei; al secondo i brahmani; al terzo i Mandeï e lo zoroastrismo; al quarto i Giudei; al quinto i Cristiani; e al sesto l’Islam, che sarebbe in qualche modo un compimento dei primi cinque giorni. Tuttavia il peccato dei migliori è il peggiore: e così l’Islam si è irrigidito nel credere che i profeti non arriveranno più¹⁰⁴.

L’ismailismo simbolico e la sua esegesi sono visti come un’ermeneutica complementare e capace di dare contrappeso alla Parola, di percepirla la perenne vivacità, di fare in modo che «il Verbo non muoia», che il «Corano sia parlante». È così allora che la Parola non è mai persa per chi la sa cercare¹⁰⁵. Naturalmente tali posizioni sono in forte dialettica con la tradizione sunnita che, generalmente, nega tutto ciò.

Queste intuizioni dello sciismo ismailita o duodecimano sono anche condivise, per esempio, dal grande mistico persiano Suhrawardi e dall’esoterismo dei sufi.

L’esegesi mistica degli Imam continua quella della linea profetica e del “Sigillo dei profeti” (Moḥammad). Essi sono, emblematicamente, come già accennato, gli Amici di Dio (*Awliyâ’ Allâh*)¹⁰⁶. Il *tanzîl* dei profeti ha come suo contrappeso necessario il *ta’wîl* degli Amici di Dio. Senza esegesi spirituale, dice con enfasi questa tradizione, non c’è «resurrezione dei morti», senza esegesi spirituale il Verbo è ridotto a silenzio. In questo senso credere che il Verbo non susciti più profeti è un assurdo teologico. Certo non si tratta di aspettare un nuovo profeta che dia un nuovo Libro rivelato, una nuova *sharî’a* ma piuttosto di compiere il «fenomeno del Libro santo rivelato»¹⁰⁷. E in questo spirito, sostiene Corbin, si possono ritrovare tutti gli esoteristi delle religioni abramiche.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 196ss.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, pp. 102ss.; 180ss.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 127ss.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 193ss.

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 195ss. Anche il “Vangelo eterno” di Gioachino da Fiore, ad es., non è un nuovo libro, ma l’intelligenza spirituale dell’AT e del NT, in qualche modo il suo compimento.

In tal senso, il settimo giorno, dopo i sei esameronici, è atteso come quello della rivelazione dell'Imam nascosto. È l'attesa del Paracleto, nei filosofi e teologi iraniani, i quali citano di prima mano i versetti del vangelo di *Giovanni* che l'annunciano e quelli dell'*Apocalisse* leggibili in tal senso. L'ultimo Imam sarà il «Libro parlante» e potrebbe essere il Paracleto stesso¹⁰⁸.

Per Corbin si può istituire un raffronto tra le tre età di Gioachino da Fiore (età del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo) e quelle degli iraniani: prima età quella della *sharî'a*, cioè l'età della legge; seconda età, quella degli Amici di Dio (o della *walâyat*, dell'iniziazione spirituale); terzo tempo: il disvelamento dell'Imam nascosto¹⁰⁹.

Corbin vede un'ideale continuità simbolica (più che di contatti storici¹¹⁰) tra queste intuizioni e le corrispettive gioachimite che ricercano un'*Ecclesia spiritualis*; e nei secoli, in questa direzione e tradizione, cita anche: Arnaldo da Villanova, Cola di Rienzo, i Rosacroce, Böhme e la sua scuola, fino a Schelling, Baader e Berdiaev¹¹¹. In questo senso potremmo fare anche il nome di Dante, che pure non si trova tra quelli ricordati dall'islamologo francese.

A parte questo riferimento a Gioachino e all'eredità gioachimita, Corbin istituisce un altro parallelismo ideale tra l'esegesi simbolica ismailita e quella cristiana: il mistico svedese Emmanuel Swedenborg¹¹², che ha dedicato importanti e discusse opere

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 196.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 196-197.

¹¹⁰ A questo proposito è importante rievocare il concetto corbiniano di *ierostoria*. Con esso lo studioso vuole ricordarci che certi fatti e certi movimenti spirituali non possono essere letti solo con le categorie cronologiche ed «orizzontali» della storiografia tradizionale. Ad esempio non sempre la ricerca di fonti scritte ha senso in tradizioni che spesso hanno deciso di trasmettere oralmente i loro contenuti più profondi (ad esempio in un'ottica di iniziazione da maestro a discepolo). Insomma per Corbin la storia deve essere intesa *lato non stricto sensu*: essa è anche una categoria più ampia, che può ad esempio includere la mistica. La mistica poi non tocca solo un nucleo intemporale. Ha anch'essa una sua concezione della storia, ma in senso diverso, più trascendentale, esistenziale. Insomma, si chiede Corbin, di quale storia, e in che accezione ne parliamo? Nella storia cronologica c'è un prima e un dopo, nella *ierostoria*, nella storia esistenziale esistono invece avvicinamenti e «sincronicità» impensabili secondo le categorie meramente temporali. In questo senso ideale un ismailita antico e Cola di Rienzo hanno pure una loro contemporaneità, senza per questo annullare le distanze temporali. Naturalmente siamo anche ben lontani dalla fenomenologia della storia hegeliana. Infine per Corbin, che ha una prospettiva «metafisica» per così dire, leggere la Parola solo con categorie storiche *stricto sensu* vuol dire renderla «sociologica» e secolarizzata. Il che, per lo studioso, è un grave riduzionismo (*ivi*, pp. 179ss.).

¹¹¹ *Ivi*, p. 197. Sull'importanza di Gioachino per il pensiero religioso liberale (in quanto la «terza età» comporta, tra l'altro, un'erosione del senso letterale, per penetrare nel senso eterno delle Scritture), cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., p. 49, dove si indica anche, sulla scorta di Henri DeLubac, una posterità gioachimita che va da Franck a Weigel, a Böhme, da Lessing a Herder, da Schleiermacher a Novalis, da Fichte a Hegel.

¹¹² *Ivi*, pp. 82-88; 200ss.

esegetiche ad una ermeneutica interiore e spirituale del testo biblico (si veda ad esempio il suo commento all'*Apocalisse*).

In qualunque caso è significativo ritrovare anche nella tradizione islamica questa istanza simbolica molto pronunciata ed approfondita. Inoltre i continui tentativi corbiniani di istituire un raffronto con certe correnti della mistica cristiana (ed ebraica, pur se in modo molto minore) ci conforta nel nostro tentativo intraculturale di ritorno creativo alle radici profonde, anche mistiche del nostro patrimonio. In questo senso anche l'apporto della mistica cristiana è decisivo nella nostra lettura e su questo torneremo tra breve.

2.5. Colligate fragmenta e la raccolta dei frammenti: per un'ermeneutica intera ed olistica

Abbiamo già citato nel primo capitolo la necessità di raccogliere i frammenti sparsi dei saperi, delle culture e delle tradizioni. Si tratta di un compito arduo, grandioso, che nessuno può pensare di compiere da solo. Il *colligate fragmenta* è un *kairos* del nostro tempo, che superi la frammentazione, anche delle nostre vite stesse. Ma qui questo *colligate fragmenta* ci interessa soprattutto da un punto di vista ermeneutico, e, in particolare, dell'ermeneutica biblica. In questo senso abbiamo bisogno anche di un'ermeneutica olistica.

Infatti non c'è dubbio che le “nostre” letture della *Bibbia*, auguste e più che bimillinarie, mostrino anche evidenti limiti e frammentazioni. Soggetto frantumato non può che produrre letture frante. Eppure è un'armonia, piuttosto che un'unità, quella che va ricercata.

Le questioni sono tecniche, filosofiche e teologiche e qui procederemo in modo denso e sintetico.

Tutto il patrimonio dell'esegesi storico-critica moderna è irrinunciabile, così come non possiamo perdere di vista il tesoro spirituale ed ermeneutico di certa esegesi simbolica antica e medievale, per troppo tempo misconosciuta. Eppure nessuno dei due “metodi” da solo risulta più convincente e non basta certo un *cocktail* di scuole.

Se una lettura poi non cerca un respiro “intero”, universale o, meglio, pluri-versale, i rischi di riduzionismo sono evidenti. La lettura auspicata non è naturalmente esclusiva e

onnicomprendente a danno di ogni altro approccio. Si ricadrebbe in un'assolutizzazione, in una cristallizzazione più o meno fondamentalistica, che è proprio uno dei limiti qui più denunciati. Potremmo anche dire che la lettura che proponiamo è costitutivamente pluralistica e che quindi accetta, come dato ontologico della realtà, altri sensi, altri metodi, altre vie. Aspirare ad uno sguardo "integrale" ed essere insieme consapevoli della relatività del percorso (che non significa certo relativismo): ecco il punto.

2.5.1. *Per un'ermeneutica matura: alcuni movimenti inter-in-dipendenti*

In questo senso mi sembrano opportune alcune ulteriori puntualizzazioni ermeneutiche, che servono a comprendere più a fondo il tipo di lettura cui tendiamo. Queste notazioni naturalmente sono *ad includendum* (e non *ad excludendum*) quanto precede.

Individuo qui alcuni "movimenti", inter-in-dipendenti tra loro, che reputo importanti perché l'ermeneutica biblica cresca e maturi¹¹³. Data la loro densità, li propongo volutamente in forma schematica:

- a) la re-semitizzazione del testo biblico (per la quale v. *supra*, pp. 112ss.);
- b) una de-semitizzazione del testo, che stia in relazione complementare, meglio a-duale, con la re-semitizzazione. Non possiamo più limitarci ad una lettura monoculturale (anche se recuperiamo la radice ebraica e un confronto profondo e salutare con il mondo coranico e in particolare con il sufismo).

L'apertura ad altre cosmovisioni è necessaria e può arricchire il nostro modo di leggere la *Bibbia*.

Penso ad esempio all'*advaita* indiano, alla *pratītyasamutpāda* buddhista, al pensiero a-duale taoista (cfr. i lavori pionieristici e straordinari di Izutsu sul sufismo e sul *Corano*). Ma c'è anche l'Africa, la sapienza cinese etc.

Dobbiamo farci fecondare dalla sapienza a-dualista dell'Asia, per riscoprire in modo nuovo e creativo le "nostre radici". Non si tratta di "asianizzare" (o "africanizzare" etc.)

¹¹³ Qui e nei punti successivi del paragrafo cito e rielaboro liberamente alcuni passaggi già presenti in G. Vacchelli, *Una via del simbolo: la realtà trinitaria tra la Bibbia, Dante e Panikkar. Un nuovo mythos emergente* su NotaBene. Quaderni di studi kierkegaardiani, Genova, il melangolo (ISBN 9788870186260) 2011, pp. 87-96.

la *Bibbia*, ma di rileggere in profondità la nostra tradizione, in un movimento che, come sappiamo bene, è sia interculturale che intraculturale¹¹⁴.

In questo senso dobbiamo “riscoprire” pure molta mistica cristiana (di cui cito, coscientemente, tra gli altri, alcuni nomi “meno classici”): Scoto Eriugena, Ildegarda, Dante, Margarita Porete, Eckhart, Böhme, George Fox, persino lo Swedenborg anche citato da Corbin etc., per non tralasciare Emerson. Da tenere in considerazione anche il pensiero religioso liberale, specialmente nella sua sottolineatura di una verità interiore, di un *lumen* presente *in interiore homine*, sempre operante, sempre a disposizione di chiunque ricerchi in spirito e verità¹¹⁵. In questo senso “trascendentale”, mistica e filosofia possono virtuosamente coesistere, come *mythos* e *logos*, entrambe cercando, tra l’altro, di sceverare l’autentico rispetto all’inautentico, al di là di contrapposizioni troppo corrvamente accettate¹¹⁶.

Potremmo riassumere dicendo che il movimento interculturale è de-semitizzante; mentre quello intraculturale è re-semitizzante¹¹⁷. Così, sempre semplificando, potremmo dire che la lezione panikkariana, specie con la sua ermeneutica diatopica attenta ad esempio alle sapienze a-dualiste asiatiche, va nel senso della de-semitizzazione, mentre quella di altri maestri ed esegeti della *Bibbia*, che in parte abbiamo già citato (ad. ss. Giovanni Vannucci o Annick de Souzenelle), va nel senso della riscoperta dei tesori della radice ebraica.

c) Per dirlo in modo più filosofico, dobbiamo emanciparci (senza rinnegarla violentemente) da una metafisica sostanzialista (essenzialmente greca), per valorizzare

¹¹⁴ Su questo movimento di de-semitizzazione tornerò ancora nel capitolo 3 di questa ricerca, particolarmente incentrato sul *mythos* trinitario.

¹¹⁵ Cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., pp. 86; 91-92 etc. Potremmo dire che l’importanza del pensiero religioso liberale è soprattutto intraculturale. Per quanto esso, dati i suoi assunti universalistici, tenda ad un certo pluralismo, è comunque radicato nella tradizione occidentale. In un’ottica di filosofia interculturale bisogna andare decisamente più a fondo.

¹¹⁶ Si cfr. quanto dice Dilthey, parlando di una teologia trascendentale (affiancata ad una filosofia trascendentale): «Conformemente [ad una filosofia trascendentale] si può dunque dare il nome di *teologia trascendentale* a quelle scuole che, al di là di tutte le formule tradizionali, di tutte le storie e di tutti i dogmi, tendono a far capo a quello che vi è nell’anima di umanamente divino, operante sempre e dappertutto, che produce tutti questi aspetti della vita religiosa [e in genere, spirituale]. A questa corrente appartengono Anabattisti e mistici, storici e filosofi innumerevoli: la troviamo nel Denck e nel Frank, nel Coonhert e nel Bodin in Valentino Weigel e in Giacomo Böhme, nel Kant e nel Goethe, nello Schleiermacher, nel Carlyle, in Hegel. Essa ha il suo punto centrale fuori della teologia, vale a dire nella grande coscienza della natura umana creatrice collegata con l’invisibile, che si manifesta tanto nell’arte, nella religione, nella morale, quanto nella speculazione» (W. Dilthey, *L’analisi dell’uomo e l’intuizione della natura*, La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. I, pp. 100-101). Per altro la mistica va anche e soprattutto verso l’impensabile.

¹¹⁷ Naturalmente il movimento di recupero dell’apporto della mistica cristiana va nel senso intraculturale, come si evince per altro chiaramente da quanto fin qui esposto.

il principio di relazionalità, la relazionalità radicale di tutta la realtà¹¹⁸, l'intuizione *advaitica*, trinitaria e cosmoteandrica, che è presente anche nella *Bibbia*¹¹⁹. Scrive Panikkar:

Sta qui il posto e la funzione dell'intuizione *advaitica*, che armonizza precisamente l'Intero e la parte [...]. L'intuizione *advaitica* non si concentra sulle due cose (l'Intero e la parte, nel nostro caso) da relazionare. Questo è il classico approccio dialettico. L'intuizione *advaitica* intuisce la relazione stessa. [...] Un'Isabella isolata [per esempio] non esiste, né posso conoscere Isabella, se prendo in considerazione la sola Isabella. [...] Allora ho bisogno di mettere in relazione le due cose [in questo caso Isabella e il mondo attorno a lei], e questo è il pensiero dialettico – i movimenti da A a B, direbbe Hegel. L'intuizione *advaitica* procede in modo diverso. Essa non guarda prima a Isabella e poi al suo ambiente, cercando di mettere in relazione i due a posteriori. L'intuizione *advaitica* vede primordialmente la relazione che “fa” i “due”, vede la polarità che fa i poli. Può scoprire che i poli non sono né uno né due¹²⁰.

Panikkar parla spesso anche di deontologizzare (Dio etc.). Vanno nella stessa direzione (pur nella loro peculiarità) affermazioni come: Dio «fondamento dell'inter-essere» (Knitter), il passaggio «dall'ontologico al taoico» (Jullien) o «from ontological to *changelological*» (Jung Young Lee)¹²¹.

d) Questo potrebbe anche portarci a rivedere l'idea che la *Bibbia* sia solo essenzialmente monoteistica (specie l'AT). Dobbiamo invece riconsiderare tale monoteismo, ricontestualizzando, cambiandone il contesto interpretativo (forse

¹¹⁸ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 285ss.

¹¹⁹ Anche per questi temi, ulteriori sviluppi nel terzo capitolo, con esemplificazioni esegetiche nel quarto, dove si vedranno esempi dell'intuizione cosmoteandrica all'interno del testo biblico.

¹²⁰ «Here is the place and function of the *advaitic* intuition, which precisely harmonizes the Whole and the part [...]. The *advaitic* intuition focuses not on the two things (the Whole and the part, in our case) to be related. This is the classical dialectical approach. The *advaitic* intuition intuits the relationship itself. [...] An isolated Isabel [for example] does not exist, nor can I know Isabel if I take cognizance of Isabel alone. [...] Then I need to relate both, and this is dialectical thinking – the movements from A to B, Hegel would say. The *advaitic* intuition proceeds differently. It does not look first at Isabel and then at her environment, trying afterward to relate the two. The *advaitic* intuition sees primordially the relationship that “makes” the “two”, sees the polarity that makes the poles. It can discover that the poles are neither one nor two» (R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2010, pp. 30-31; cfr. anche *ivi*, p. 220: «The *object* is not a thing but a relationship» [«l'oggetto non è una cosa, ma una relazione»]).

¹²¹ Cfr. anche V. Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 267ss., dove la relazionalità radicale panikkarina è messa in fecondo dialogo con i principali teologi cristiani che più hanno riflettuto sulla Trinità (dalla teologia classica a Boff, Duquoc, Greshake, Duquoc, Moltmann, Rahner, etc., con frequenti riferimenti anche a Ratzinger).

originariamente monarchico)¹²². Sono solo accenni su cui tornerò più puntualmente nel capitolo 3. Posso almeno scoprire che questa “biblioteca divina”, complessa, diversificata, plurima per costituzione, non risponde solo al “mito monoteista”¹²³, che per altro, sostiene Panikkar, sta collassando¹²⁴. Del resto, come sappiamo con il già citato Gregorio Magno, *Scriptura crescit cum legente*. Abbiamo bisogno di una lettura trinitaria della *Bibbia*: qui vedo un punto centrale del movimento ermeneutico descritto, che non si accontenta di categorie demitizzanti, ma è anche una transmitizzazione (verso un *mythos* trinitario, cosmoteandrico, teantropocosmico etc.)¹²⁵. Potrei anche parlare di de-teizzazione (il divino piuttosto che solo Dio).

e) Dobbiamo sempre più ri-scoprire e rimitizzare una lettura simbolico-interiore, una lettura mistica della Scrittura, come i quattro (o tre) sensi dell’esegesi medievale o il *pardes* ebraico ben riconoscevano (a loro modo).

Una lettura solo orizzontale del testo biblico, troppo prigioniera del *mito della storia*, non gli rende giustizia. Archeologi, esegeti, teologi, studiosi delle dimensioni narrative e poetiche della *Bibbia* sempre più ci inducono a riflettere sul fatto che la *Bibbia* è un libro che usa un simbolismo storico, più che essere (almeno solo) un libro storico.

Non si tratta di negare le ragioni della storia, ma di non divenirne prigionieri. Come già abbiamo ricordato, se è pacifico considerare i *Veda* e le *Upaniṣad* come testi che raccontano un’esperienza mistica di trasformazione, per la *Bibbia* sembra più difficile vedere il dinamismo di compimento, che pure è ben presente. Ma si meditino queste interessanti notazioni, che vanno nel senso qui indicato:

Il lettore deve penetrare le sacre Scritture [...] attraverso una irruzione nello stato di coscienza dal quale il testo sacro è scaturito ed al quale esso vuole condurre»¹²⁶;

¹²² Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell’Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 180ss.; 190ss. Per altro la *Bibbia* è anche un testo archetipico, non solo condizionato dal contesto storico.

¹²³ Cfr. «The most startling novelty for historical christianity may be effort of this study to disentangle “christian faith”, which is the belief of christians, from the until-now-accepted monotheism» (R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, cit., p. 257); «La novità più sorprendente per il cristianesimo storico può essere lo sforzo di questo studio di districare la fede cristiana, che è la credenza dei cristiani, dal monoteismo fin qui accettato».

¹²⁴ R. Panikkar, *Il Ritmo dell’Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 519.

¹²⁵ Cfr. anche *ivi.*, pp. 481ss.

¹²⁶ J. Kopp, *Così la neve al sol si disigilla. Esperienze di Cristo sulla via zen*, Appunti di Viaggio, Roma 2000, p. 43; cfr. anche G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 331-332.

e ancora:

Il significato mistico della Scrittura è celato nelle parole, non è un segreto. Si tratta solo di fare personalmente esperienza del contenuto. Il messaggio mistico costituisce dunque il cuore delle sacre Scritture. Le Scritture sono mistiche perché nascono dall'esperienza mistica. Anche noi possiamo fare questa esperienza dal momento che anche in noi si cela la predisposizione a farla. Questo aspetto mistico presente in noi è la vita divina¹²⁷.

f) Insomma, come già abbiamo ampiamente documentato soprattutto in sede teorica, la *Bibbia* è libro molto meno monolitico e molto più pluralista, di quanto una certa ermeneutica proponga. Del resto la *Torah* è “infinita”, è «libro-mondo che assorbe i mondi» (Idel)¹²⁸, è un universo in miniatura, un organismo mirabile dotato di corpo, anima e spirito, una sfera perfetta in cui osservare se stessi e il mondo¹²⁹ (anche quello divino, misterioso ed insieme presente).

2.5.2. Il dinamismo iniziatico e trasformativo: la *Bibbia* “libro di trasmutationes”

Ri-scoprire il dinamismo di compimento dei racconti biblici, il loro significato simbolico-interiore, le loro istanze di umanizzazione e divinizzazione significa anche incontrarne la dimensione iniziatica e trasformativa. Vi torneremo con più attenzione in sede esegetica, in qualunque caso valgano qui questi brevi esempi, che saranno ulteriormente ripresi e commentati nel capitolo 4.

La *Bibbia* è libro di iniziazioni, di *trasmutationes*, se la leggiamo con un'ermeneutica interiore, simbolica, interculturale e non soltanto orizzontale, chiusa dentro una linearità (che pure non va disprezzata).

¹²⁷ W. Jäger, *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, cit., p. 376; cfr. anche A. Kaplan, *La méditation et la Bible*, Albin Michel, Paris 1993, pp. 21; 41; 55.

¹²⁸ Anche Panikkar è ben consapevole di questa pluralità caratterizzante specialmente l'approccio ebraico: «È tipico della mentalità ebraica – e questo d'altronde fa la sua grandezza – dare così grande importanza al testo scritto. Ma non dimentichiamo che, stando al *Talmud*, tutte le opinioni sono ammesse. Il fatto è che il testo in quanto tale è portatore di una molteplicità di interpretazioni e di sensi, fino all'eventuale contraddizione» (R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualista della realtà. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, cit., p. 17). Per il rapporto tra Panikkar e la *Bibbia*, cfr. G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit.; cfr. anche il breve ma puntuale articolo di Victorino Pérez Prieto, *El sentido de la Revelación judeocristiana desde la perspectiva de Raimon Panikkar* (Ferrol, 19 de Febrero de 2003).

¹²⁹ Cfr. G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 58 ss.

Avram e Saray compiono un vero e proprio percorso iniziatico, che li porterà anche alla *transmutatio* dei loro stessi nomi: Avraham e Sarah, con la *yod* della matriarca, di valore numerico 10 nella *gimaṭryya* ebraica, a dividersi in due *he*, di valore 5, che vanno a posizionarsi nei due nomi: *he* è lettera emblematica di *metanoia*, di *tešuvah*: essa simboleggia anche il “soffio, il respiro”: l’orizzonte si allarga, irrompe lo spirito. Anche Giuseppe vive un cambio di nome secondo il *midraš*¹³⁰ e, dopo le prove di *Gen* 39, ancora una *he* dilaterà il suo nome: da Yosef a Yehosef. Il libro di Giona è una discesa negli abissi e una risalita, un *descensus ad inferos* e una *resurrectio*.

Ancora Abramo è chiamato da YHWH, il sacro tetragramma, iniziatore per eccellenza nel mondo biblico, alle “profondità”: *lek leka* per ben due volte, in due snodi cruciali della sua esistenza (*Gen* 12,1 e 22,2) e l’imperativo non significa solo «vattene», ma anche «vai per te», «vai verso di te»*.

Così lo straordinario vertice poetico del *Cantico dei Cantici* è inno alla trasformazione: nel cammino d’amore l’Amato può dire alla Sulamita: *qumi lak [...] uleki lak* (*Ct* 2,10.13) «Alzati e vai», ma anche «Risvegliati [risorgi, verticalizzati] e vai verso di te [per te]»*.

E viaggi iniziatici sono l’*Esodo* e l’esistenza del Cristo, il supremo «archetipo della sintesi»¹³¹ (così almeno in linguaggio cristiano).

Per Anselm Grün la *Bibbia* è permeata di immagini di trasformazione, che dicono anche il possibile cammino di divinizzazione dell’uomo e di tutta la realtà. Nel NT il mistero del cambiamento è detto anche attraverso due parole: *metamorphoûsthai* e *metaschematízein*: venire mutato, trasformare¹³².

Si potrebbe citare poi ancora lo *Zohar*, che continuamente “riarcanizza”¹³³ il testo biblico, vedendone, come già accennato, tessiture trasformative, misteriosi collegamenti intradivini e interiori (ma anche esteriori), una vera e propria alchimia divina umana e cosmica, dove le *sephirot* sono “mistici” vasi nei quali *putrefatio albedo e rubedo* si

¹³⁰ L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei, III Giuseppe, i figli di Giacobbe, Giobbe*, Adelphi, Milano 1999, pp. 60, 237 n. 137.

¹³¹ Così, con grande efficacia, Massimo il Confessore.

¹³² A. Grün *Il coraggio di trasformarsi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, pp. 9-18. Per il primo verbo cfr. *Mt* 17,2; *Mc* 9,2; *Rm* 12,2; *2 Cor* 3,18; per il secondo *1 Cor* 4,6; *Fil* 3,21.

¹³³ M. Idel, *Absorbing perfections. Kabbalah and interpretation*, cit., pp. 1-2, 4-12, 137-163.

danno, tra lato del Giudizio, lato della Misericordia e pilastro centrale, armonizzante, dell'albero della Vita¹³⁴.

Sono solo pochi esempi, per dire come questa dimensione è profondamente incisa nella *Bibbia* (e in certa sua ermeneutica), senza naturalmente disperdere anche il pluralismo (compositivo, di genere letterario, di stili, di epoche, di pretesti-testi-contesti etc.) che intride il Gran Libro e che non accetta facili semplificazioni¹³⁵. Non si deve dunque meccanicizzare una proposta ermeneutica, applicandola pedissequamente ad ogni luogo della *Bibbia*: l'esegesi e la filologia hanno le loro ragioni, eppure questo dinamismo sembra avere una profonda consustanzialità col Gran Libro.

2.6. La lettura olistica e intera è una lettura triadica

Abbiamo già fatto spesso riferimento ad un *mythos* triadico e trinitario di riferimento per il nostro lavoro: potremmo anche chiamarlo di relazionalità radicale, pluralistico, cosmoteandrico, *advaitico*, e su di esso torneremo diffusamente nel capitolo 3. Anche i livelli di lettura della *Bibbia* (in omaggio anche ai 4 o 3 sensi della Scrittura prima citati all'interno delle tradizioni ebraica e cristiana) qui proposti sono tre. Essi non sono semplicemente giustapposti, ma intimamente interpenetrati; potremmo dire che sono inter-in-dipendenti, cioè connessi ma anche capaci di una propria libertà. Naturalmente ogni testo biblico va analizzato e letto nella sua specificità. L'istanza triadica qui proposta non va applicata, come appena accennato, in modo automatico o grammaticalizzato; pure non bisogna disperdere i vari livelli, l'ampiezza e la profondità della parola biblica, costitutivamente polisemica.

I sensi che individuiamo potrebbero essere così chiamati:

- a) livello letterale (anche storico);
- b) livello simbolico-interiore;
- c) livello spirituale-mistico.

¹³⁴ Cfr. J. Vigne, *Il matrimonio interiore in Occidente e in Oriente, La Lepre, Roma 2009*, pp. 199-232.

¹³⁵ Ricordiamo ancora una volta che la *Bibbia* è, costitutivamente, *ta biblía/ha-sefarim*, anche se già in latino diventa singolare: *biblia*.

Il primo passo insomma è il senso letterale, per comprendere il significato grammaticale e il senso del discorso della pericope biblica. Va tenuto in gran conto l'aspetto storico-critico¹³⁶: per altro i testi biblici hanno un grado di storicità molto discusso e non sempre "prendibile". Non c'è dubbio però che alcuni testi siano più intrisi di storia, mentre altri abbiano un dinamismo diverso: una cosa ad es. sono i racconti evangelici, un'altra il libro di *Giona* o l'*Apocalisse*. In qualunque caso non si possono trascurare le ragioni della storia e della filologia. Il contesto e il pretesto vanno esplorati, nel possibile. Pure però non bisogna dimenticarsi che l'eventuale senso storico è solo il primo: una sorta di buccia che ricopre il frutto. Non certo inessenziale, ma non certo unico e neppure il più importante¹³⁷. E ancora: la *Bibbia* usa generalmente un simbolismo storico, una rilettura teologico-narrativa del fatto storico, che viene reinterpretato attraverso categorie ben diverse da quelle che userebbe uno storico moderno o contemporaneo. La storia della *Bibbia* non è mai intesa "oggettivisticamente", neanche nei testi più specificatamente "storici". Leggere i *Vangeli* dentro il "mito della storia" modernamente inteso significa semplicemente vederne le incongruenze, senza comprenderne a fondo l'ottica estetica, teologica, simbolica e spirituale.

Il significato simbolico-interiore significa che non posso leggere questi testi solo in un'ottica lineare/esteriore, senza comprenderne il richiamo ingressivo, esistenziale, trasformativo, il «vai verso di te», cui sono chiamato e che mi interpella. La natura simbolica del testo biblico è quella di aiutarci a vedere e raccogliere i nostri frammenti

¹³⁶ Il problema si ha quando l'assolutizzazione del metodo storico-critico fa perdere di vista la lettura mistica, simbolico-interiore. «Questa chiave di lettura [quella mistica] purtroppo non è stata più molto usata dopo la fine dell'età patristica e medievale: soprattutto negli ultimi cento anni è prevalso un approccio troppo esclusivamente storico-critico al testo biblico, tale da far dimenticare quello che gli antichi e i medievali chiamavano il senso mistico della Sacra Scrittura e talvolta anche quella comprensione piena della pagina biblica che è raggiungibile solo quando non si perde di vista il fine per cui esiste la rivelazione stessa, cioè la piena comunione degli uomini con Dio. Tutta la *Bibbia* è un dialogo di Dio con gli uomini, perché gli uomini diventino pienamente partecipi della vita divina» (L. Casto, *L'esperienza mistica nella Bibbia. Una storia*, cit., p. 460). Si ricordi però come, ad es. in certo pensiero religioso liberale, mistica e filologia (o metodo storico-critico) convivano, in un'opera di continua *emendatio* del manifestarsi storico della ricerca religiosa; anzi: mistica, filologia ed etica sarebbero «le originarie forze ideali del pensiero religioso liberale» (cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., pp. 48-49). Anche qui si tratta di comporre sapientemente e creativamente le polarità, e non di divaricarle oppositivamente.

¹³⁷ Anche per Kant, non certo così vicino al pensiero simbolico, «l'attestazione della natura divina di questo scritto non può essere dedotta da una narrazione storica, ma soltanto dalla sua provata capacità di fondare la religione nel cuore dell'uomo e, qualora questa fosse alterata da statuti d'ogni tipo (antichi e nuovi), dalla capacità di ripristinarla nella sua purezza grazie alla propria semplicità» (I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 134-135).

esistenziali, per farli comunicare tra loro. Le dinamiche interiori, relazionali, psichiche, conscie ed inconscie sono “studiate” dal testo biblico, non certo con un linguaggio psicologico moderno, ma piuttosto con tecniche letterarie e narrative, parche e sofisticate insieme, ed utilizzando piuttosto un linguaggio simbolico, quando non poetico.

Il significato spirituale-mistico è quello che vuole portarci ad incontrare il mistero della realtà in tutta la sua profondità, a coglierne gli aspetti umani, cosmici ma anche quelli non riducibili all’uomo e al cosmo, che, nel linguaggio teista della *Bibbia*, sono detti divini. Il significato spirituale e mistico ci richiama anche ad un’antropologia tripartita per cui noi siamo sì corpo, sì psiche, ma anche spirito, mistero, dimensione di infinitudine. Questo senso più degli altri ci induce ad incontrare la natura triadica e trinitaria della realtà, il suo dinamismo cosmoteandrico. Questo senso poi, in accordo con le intuizioni della *Qabbalah* teosofica, ha l’ambizione di parlarci dei movimenti interni al mistero divino, a cogliere il dinamismo intradivino (che nel linguaggio qabbalistico è *sefirotico*, e parla anche di un *mysterium coniunctionis* maschile e femminile). Il mistero divino nella *Bibbia* non è statico, ma in continuo movimento e in continua interazione con l’uomo, che può favorirne l’unione, come invece disperderne il compimento. Nel mondo biblico molto può il divino, ma altrettanto può l’uomo. Questa attenzione ai movimenti intradivini nella tradizione qabbalistica si è espressa, tra l’altro, attraverso lo studio dei nomi divini e delle *sefirot*.

La triade qui analizzata potrebbe anche essere declinata come segue:

livello o senso artistico-letterario

livello o senso psichico-psicologico e relazionale

livello o senso ontologico (o a-duale).

Il livello artistico-letterario ci ricorda che la *Bibbia* non è un trattato filosofico e/o teologico e non utilizza mai un linguaggio logico-formale, tecnico o scientifico (*lato sensu*). Piuttosto utilizza strategie letterarie, per lo più narrative, ma anche poetiche. La *Genesi* è tra le altre cose, uno straordinario “romanzo familiare”. Il linguaggio “romanzesco” della *Bibbia* non ne sminuisce le potenzialità ingressive e trasformative: piuttosto le esalta. Lo scrittore biblico (chiunque esso sia, per lo più anonimo, e forse

anche collettivo, senza disperdere una personalità artistica di genere che compia le varie redazioni) è un vero artista, un grande scrittore. Diverso per tecnica e stile da un grande romanziere ottocentesco o novecentesco, ma non meno compiuto. Disperdere l'aspetto letterario (che è anche legame con la bellezza) significa cadere in un grave riduzionismo.

Come accennavamo sopra anche i dinamismi psicologici e relazionali (il rapporto con l'altro, che sia un fratello, un familiare, un estraneo, uno straniero, un uomo con una donna etc.) hanno un posto cruciale nel linguaggio biblico. I testi biblici hanno una loro profondità psicologica, capace di sondare il profondo dei personaggi, persino, modernamente, il loro inconscio oltre che le determinazioni consce. Non si vuole "ridurre a psicologia del profondo" la *Bibbia*, ma sottolineare che la dimensione umana, psichica, relazionale è centrale nell'antropologia biblica; inoltre noi possiamo rileggere la *Bibbia*, anche tenendo conto dell'istanza psicoanalitica, che ci permette di vedere particolari nel testo biblico, che altrimenti trascureremmo. Ancora una volta la *Bibbia* dà spessore e materiale alla psicologia del profondo e, a sua volta, ne è arricchita.

Il significato ontologico e a-duale ci ricorda che leggere la *Bibbia* in un'ottica dualistica (uomo vs Dio, terra vs cosmo, immanenza vs trascendenza etc.) o monistica (solo Dio, solo l'uomo, solo il cosmo etc.) è ancora una volta una lettura miniaturizzante. Il mistero umano quello cosmico e quello divino sono interconnessi. La lezione dell'Oriente qui è importante, più che altro per farci vedere che la *Bibbia* nel suo complesso non è un libro né dualista né monista. Ma del resto anche grandi autori della nostra tradizione ci invitano ad uno sguardo che sappia oltrepassare i contrari. Così scrive Enrico Suso:

Ti dico ancora di più: tranne che l'uomo non comprenda due *contraria*, cioè due cose contrarie congiuntamente in una, in verità, senza alcun dubbio, non è molto facile parlare con lui di tali cose; perché, quando egli comprende ciò, allora solamente ha percorso la metà del cammino di vita che io intendo¹³⁸;

e Meister Eckhart:

¹³⁸ E. Suso, *Il Libretto della verità*, Mondadori, Milano 1997, p. 47.

Quando l'anima entra nella luce dell'intelletto non sa più niente dei contrari¹³⁹.

Naturalmente questa distinzione di livelli ha anche una natura didattica: i sensi sono costitutivamente intrecciati l'un l'altro e l'uno è nell'altro contenuto, uniti ma non confusi, divisi ma non separati. Potremmo parlare ancora una volta di dinamismo tri-unitario¹⁴⁰.

2.6.1. Tra ottica simbolica e conflitto delle interpretazioni/kosmologie

Questa ermeneutica intera, triadica, olistica è anche un'aspirazione. Il passaggio dalla frammentazione ad un nuovo *mythos* non è semplice, automatico e "indolore". Probabilmente ulteriori passaggi attendono. Cerchiamo di comprendere più a fondo in che senso.

Ora, come è ben evidente, questa presente ricerca non si restringe alla "torre" dei concetti, ma guarda soprattutto e si allarga al regno dei simboli, che «possono rivelarsi più adeguati a descrivere la condizione dell'umanità nel complesso del suo percorso storico»¹⁴¹.

Naturalmente, come sappiamo, privilegiare il *mythos* non significa disprezzare il *logos*¹⁴² e l'istanza critica, che è irrinunciabile, ma piuttosto anche qui cercare una relazione simbolica, in cui ciascuno abbia il suo posto.

¹³⁹ M. Eckhart, *I Sermoni*, Ed. Paoline, Milano 2002, p. 144. Per Cusano lo sguardo mistico è *ablatio omnis alteritatis*, rimozione di ogni alterità (cfr. M. Vannini, *Lessico Mistico. Le parole della saggezza*, Le Lettere, Firenze 2013, p. 12). Ma si ricordi anche quanto scrive Hegel: «Con speculativo si deve intendere ciò che nel passato si era soliti chiamare mistico [...] Oggi mistico significa misterioso [...]. In proposito bisogna notare che il mistico è misterioso, ma solo per l'intelletto, e ciò perché il principio dell'intelletto è l'identità astratta, mentre il mistico (che significa lo stesso che speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono per vere solo nella loro separazione ed opposizione» (*Hegel-Lexicon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957 2a ed., p. 1602); e così commenta Vannini: «Hegel riconobbe che la mistica non è altro che la dialettica, ovvero il pensiero speculativo, capace di tenere insieme, senza confusione, gli opposti» (ivi, p. 9 e n. 6).

¹⁴⁰ Cfr. anche le considerazioni in tal senso presenti in G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: poesia, simbolo e vita*, Marietti, cit.; Id., *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit.

¹⁴¹ R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 3.

¹⁴² Ricordo che utilizzo qui i due termini soprattutto in senso panikkariano: *mythos* è il non-pensato, l'orizzonte di comprensione nel quale ci muoviamo (ma di fatto senza vederlo); e ancora: l'orizzonte di intellegibilità di una cosa, che noi diamo per scontato e non mettiamo in discussione; *logos*, naturalmente, è il pensiero, l'istanza riflessiva, critica (anche se nel *logos* c'è pure *mythos*, e viceversa). Il *mythos* ha forza propulsiva, ma il *logos* ha diritto di veto. Per questi temi, cfr. almeno R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit.

Forse però il passo previo da farsi, almeno in tanto casi, è un altro. Si ha l'impressione che spesso i metodi non "abbiano ancora imparato a vedere" anche le ragioni dell'altro (metodo).

Anche qui si tratta di uscire da una visione monimsta o dialettica, ed entrare in una trinitaria, a-duale. Ma questo, forse, può avvenire solo se ci avventuriamo coraggiosamente e rischiosamente nel «conflitto delle interpretazioni»¹⁴³.

In questo senso la lezione di Ricoeur, la sua «via lunga dell'interpretazione», è importante. Non si vuole tanto dire che la si debba ripercorrere pari pari. Forse i presupposti che qui ci interessano non sono poi così neppure ricoeuriani. Piuttosto ci preme il suo valore euristico, simbolico saremmo tentati di dire. Infatti quel salto sopra l'abisso¹⁴⁴, di cui ci parla (e che ha intimamente vissuto!) il filosofo francese, ha un valore esistenziale e metodologico che non possiamo disperdere.

Nell'ermeneutica biblica ad es., il paradigma storico-critico è realmente entrato in risonanza con la via fenomenologica o con quella simbolica? Come mettere in contatto, meglio: in connessione, la via storico-grammaticale con quella della lettura spirituale, la lettera con lo spirito, l'intenzione dell'autore con quella del lettore etc.?¹⁴⁵ Stiamo semplificando naturalmente. È chiaro che oggi si ha ben contezza della pluralità dei metodi e della loro conflittualità (spesso "senza quartiere")¹⁴⁶. Ma qui parliamo di altro: conflittualità distruttiva non è il conflitto delle interpretazioni e pluralità non è pluralismo¹⁴⁷.

¹⁴³ Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995.

¹⁴⁴ «Compiamo ora il salto al di sopra dell'abisso apparentemente insormontabile che divide il campo dell'ermeneutica tra le due concezioni, psicoanalitica e fenomenologica, dei simboli. Non tenterò di dissimulare e appianare il conflitto» (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 335).

¹⁴⁵ Cfr. M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Bari 1998, pp. 21ss., dove, schematizzando in modo molto didattico ma prezioso, si fa notare come i modelli ermeneutici, pur tra tante supposte possibilità, di fatto rischino sempre di oscillare tra la grande opzione storico-grammaticale e quella simbolico-spirituale (di fatto, aggiungiamo noi, senza quasi mai entrare almeno in un reale "conflitto delle interpretazioni").

¹⁴⁶ Cfr. ad es. il prezioso volumetto della Pontifica Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, con carrellata e disamina di vari metodi interpretativi.

¹⁴⁷ «Abbiamo preso coscienza della pluralità. È un fatto. Ma pluralità non è ancora pluralismo. Pluralità significa riconoscimento di modi, umori, colori differenti. È una nozione quantitativa. Un secondo passo è la pluriformità. Non ci sono solo differenze, ma anche varietà. Questa è una nozione qualitativa. Cominciamo a diventare sensibili alle varietà che non possiamo sottoporre a misura quantitativa. Il blu non è il verde e non c'è verso di sostenere che il verde sia più gradevole del blu. Non possiamo misurare ciò che è migliore, o più gradevole, e ciò dipende dal contesto. Ma questo non è ancora pluralismo. Il pluralismo compie un ulteriore passo rispetto al riconoscimento delle differenze (pluralità) e delle varietà (pluriformità). Il pluralismo ha a che fare con la diversità radicale» (R. Panikkar, *Il pluralismo della verità*, consultabile all'indirizzo <http://mondodomani.org/dialegesthai/rpa01.htm>).

Forse dobbiamo intanto imparare ad “abitare” il conflitto delle interpretazioni, a riconoscere le ragioni dell’altro (metodo). Non basta, per altro, fermarsi alla pluralità dei metodi (che pure è già qualcosa). Dobbiamo entrare in un sano pluralismo, che significa forse arrivare anche ad ammettere l’irriducibilità di alcune interpretazioni ad altre, senza per questo pensare che solo la mia sia legittima¹⁴⁸.

In questo senso la *Bibbia* resta un testo-modello anche per la pratica ermeneutica: la sua interpretazione infinita significa anche entrare in questo pluralismo che abita talvolta radicalmente persino un verso.

Faccio un esempio emblematico: il terribile comando divino di *Gen* 22,2 può essere tradotto e letto in un’ottica sacrificale (così in genere la tradizione cristiana), ma anche invece in un’ottica nettamente anti-sacrificale (così per lo più la tradizione ebraica). Infatti il versetto può essere tradotto: a) «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va’ nel territorio di Mòria e *offrilo in olocausto* su di un monte che io ti indicherò»; oppure: b) «Prendi, ti prego, tuo figlio, il tuo unico, colui che tu ami, Isacco, vai verso di te [opp. vai per te] in terra di Moria, là, *portalo su in salita* [fallo salire] su uno dei monti che ti dirò»* (con sottolineatura anche della dimensione interiore dell’andare verso di sé)¹⁴⁹. Probabilmente non si tratta di scegliere una delle due interpretazioni, ma di tenerle insieme, in ottica non dialettica ma a-duale, come due polarità in tensione creativa. Per altro è l’intero capitolo di *Gen* 22 che suscita una pluralità di letture persino opposte tra loro: elogio della fede e dell’obbedienza, dedizione, “profezia” cristologica, ma anche deriva sacrificale, accecamento fondamentalista, paternità vissuta in modo aggressivo se non distruttivo, cammino iniziatico e di trasformazione attraverso l’ombra etc.¹⁵⁰.

Prendere coscienza ed abitare il conflitto delle interpretazioni significa entrare nel problema del conflitto delle kosmologie¹⁵¹, cioè di cosmovisioni diverse, di *mythoi* diversi.

¹⁴⁸ Il che non significa certo che non esistano ermeneutiche false, arbitrarie o sbagliate. Ma relatività non è relativismo o tradimento del servizio alla verità.

¹⁴⁹ Mie i corsivi.

¹⁵⁰ E qui, invece, è necessario discriminare tra una buona e una cattiva ermeneutica. Per un’ampia esegesi di *Gen* 22, cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: poesia simbolo e vita*, cit., pp. 205-302.

¹⁵¹ Adotto la grafia panikkariana, che distingue tra cosmologia e kosmologia. In questo modo Panikkar vuole sottolineare che esistono visioni del *kosmos*, dell’universo, altre da quella della scienza moderna (che spesso, pur se in buona fede, universalizza i suoi fondamenti e “colonizza” anche il linguaggio). Ma di più: una *kosmologia* è una visione del mondo, una cosmovisione. La *kosmologia* è un *kosmos legein*,

Abitare il conflitto delle interpretazioni/kosmologie sta in relazione, ancora una volta, in relazione con la necessità di «raccolgere i frammenti» (metodologici, ermeneutici)¹⁵². Forse questi frammenti possono persino conciliarsi tra loro. In qualunque caso non più giacere separati, lontani, sconosciuti gli uni agli altri.

Probabilmente non siamo ancora in grado di armonizzare l'approccio storico-critico, il *noema* fenomenologico e il *pisteuma* panikkariano¹⁵³. Forse vediamo solo per frammenti questa possibilità. La nostra “specola” qui è soprattutto simbolica, come si è detto. Ma si è ben consapevoli del problema e della possibilità¹⁵⁴.

Potremmo dire forse che ci troviamo ad una svolta interpretativa, ad una terza età dell'ermeneutica biblica cui accennerò tra breve. Tale svolta non è scontata né fotografabile in una banale e corriva armonizzazione.

2.7. La lettura intera include anche un'ermeneutica euristicamente del sospetto

La lettura intera qui perseguita ha anche una dimensione costitutiva di sospetto¹⁵⁵, dove quest'ultimo è da intendersi non in un senso negativo, malevolo, quanto piuttosto euristico. Si tratta insomma di un'ermeneutica che, proprio in quanto pluralista, attenta alle dimensioni intraculturale e interculturale, così come al pensiero di genere¹⁵⁶ e alla filosofia della liberazione¹⁵⁷, sa che la tradizione interpretativa giunta a noi non è “pura” e priva di cristallizzazioni anguste, derivanti appunto da ricezioni spesso monoculturali,

cioè il modo in cui la realtà si presenta, si offre a noi; è il modo di vivere la realtà (la *vivencia*) che è proprio di ogni cultura (cfr. R. Vachon, *Il mito emergente del pluralismo*, consultabile all'indirizzo http://www.interculture-italia.it/index.php?option=com_content&task=view&id=151&Itemid=44).

¹⁵² Si ricordi anche Bonhoeffer: «Perciò avvertiamo molto fortemente l'incompiutezza e la frammentarietà della nostra [vita]. Ma proprio il frammento può rinviare a un compimento più alto» (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p. 287).

¹⁵³ *Pisteuma* è un neologismo panikkariano (da *pistis*, fede) e indica ciò che il credente crede; è diverso dal *noëma* (da *nous*, mente) della fenomenologia, che è ciò che un osservatore capisce. Difficilmente però la descrizione di un osservatore “esterno” può coincidere con quello che il credente crede dall'interno, con coinvolgimento di tutto se stesso; cfr. R. Panikkar, *L'“epochē” nell'incontro delle religioni*, in *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988, pp. 114-133.

¹⁵⁴ Il paragrafo in questione di fatto riprende in gran parte letteralmente alcune considerazioni contenute nel mio G. Vacchelli, *Per un'ermeneutica simbolica. Tra filosofia, religione e poesia*, Ed. Simple, Macerata 2012, pp. 5ss.

¹⁵⁵ Mutuo questa accezione di “ermeneutica del sospetto” da Antonietta Potente. Cfr. anche E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Wais. Introducing Biblical Interpretation*, Orbis Book, Maryknoll (NY), 2001, pp. 175-177; utile anche l'agile e puntuale disamina sulla teologia femminista di cfr. E.E. Green, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Claudiana, Torino 2011, pp. 96ss.

¹⁵⁶ V. *supra*, pp. 19; 21; e *infra*, pp. 323ss.

¹⁵⁷ Cfr. E. Dussel, *Filosofia della liberazione*, cit.

monosoggettive (e a rischio di androcentrismo), nonché per lo più pensate e proposte dal punto di vista di chi detiene il potere, di chi “è al centro della storia”, non di chi è escluso e periferico. Ecco quindi il sospetto, che significa messa in discussione, decostruzione attiva (e non distruttiva) delle ermeneutiche precedenti, per recuperare aspetti più plurali e pluralistici sia intra- che interculturalmente, punti di vista altri, che vengono da un’interpretazione diatopica, cioè capace di partire da un altro *topos*, da un’altra cosmovisione, dalla parte anche dell’altro genere, dal punto di vista dell’escluso, della vittima, del vinto. In questo senso l’ermeneutica del sospetto intuisce anche i non-detti, le assenze, i rimossi, le censure consce e/o inconscie e prova a svolgere, aprire, completare, compiere, pure sovvertire, dove necessario. L’attenzione al simbolo rende poi ricettivi al silenzio: non si può dire tutto sul simbolo, il simbolo chiama anche al silenzio, al trascendimento: in questo senso apre all’assenza, al non-detto, a un plus di senso che si può dare.

2.8. Verso nuovi orizzonti esegetici: una breve sintesi

Di fatto sono in gioco nuovi orizzonti esegetici ed ermeneutici della *Bibbia*.

Prima di procedere a descrivere, in modo sintetico, cosa possa significare questo passaggio, riassumo brevemente i punti-chiave dell’ermeneutica qui individuata, alcuni dei quali saranno ulteriormente sviluppati successivamente:

- a) i testi biblici sono “aperti” e la lettura confessionale non li esaurisce; sono esperienza dell’uomo e della donna; tutti ci riguardano e ci raccontano;
- b) la loro esegesi e la loro ermeneutica è costitutivamente pluralistica, vista la testualità infinita, sempre nuova, polisemica e plurilivellare del testo biblico;
- c) il dinamismo che li contraddistingue è di tipo trasformativo-iniziatico, simbolico-interiore; sono testi che dicono e chiamano alla trasformazione nostra e di tutta la realtà;
- d) la “perdita” della lingua ebraica, con la quale è scritto quasi tutto quello che i cristiani chiamano AT e gli ebrei *Tanak*¹⁵⁸ e l’auspicabile recupero della radice

¹⁵⁸ L’oblio dell’ebraico naturalmente riguarda essenzialmente i cristiani, che di fatto leggono “da sempre” l’AT in traduzione: *in primis* i LXX (in greco) e poi la *Vulgata* di Gerolamo (in latino)

ebraica, specie mistica (ma senza disperdere gli altri strumenti tradizionali di lettura della *Torah*);

- e) la ricerca del senso interiore, simbolico, mistico del testo biblico ha bisogno anche di un contatto vivificante con la mistica cristiana *in primis*, senza però escludere l'esegesi spirituale islamica (cfr. ad es. Corbin¹⁵⁹) e naturalmente quella ebraica;
- f) la bellezza letteraria, la maestria stilistica dello "scrittore biblico" (chiunque esso sia, anonimo o no, singolare o collettivo); la bellezza nella *Bibbia* è costitutiva e non è un ornamento estrinseco;
- g) l'importanza ermeneutica della storia degli effetti e delle ri-Scritture, specie rilette in un'ottica intertestuale e intratestuale, di mutua fecondazione e con attenzione, anche qui, al dinamismo simbolico, è notevole e non può essere trascurata;
- h) la riscoperta del simbolo come elemento fondativo del linguaggio biblico appare sempre più urgente e da approfondire;
- i) la tensione simbolica però non è circoscritta ad un'ermeneutica dei simboli¹⁶⁰ (pure utile): essa ci rimanda alla natura simbolica di tutta la realtà; potremmo anche dire alla sua natura triadica, trinitaria, cosmoteandrica. Da qui l'importanza dell'intuizione cosmoteandrica nella *Bibbia*;
- j) un confronto dialogale e non dialettico con tradizioni differenti – *in primis* l'Oriente¹⁶¹, ma non solo – in grado di favorire una mutua fecondazione ermeneutica, soprattutto per uscire dalla Scilla e Cariddi del dualismo e del monismo e per andare verso una concezione a-duale, *advaita*, è ineludibile;

¹⁵⁹ Ma si veda almeno T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, Mimesis, Milano-Udine 2010, su cui torneremo nel capitolo 3 e altrove: v. *infra*, pp. 158ss.; 173ss.; 195ss.

¹⁶⁰ V. *infra*, pp. 146ss.

¹⁶¹ Ricordo che l'Oriente è ben presente nella ricerca intanto attraverso la mediazione del pensiero panikkariano, che è radicalmente fecondato dall'a-dualità, specie asiatica. Anche l'antologia vedica panikkariana è un costante punto di riferimento metodologico in tal senso. L'intuizione cosmoteandrica poi, per quanto non sia solo patrimonio dell'Oriente, pure trova una particolare espressione nelle sapienze *advaita*. In qualunque caso in questo studio l'importanza dell'*advaita*, della prospettiva a-duale, della relazionalità radicale (specie di certo buddhismo) hanno le loro radici nelle tradizioni orientali (specie indiche e del sud-asiatico): l'interculturalità qui è fondamentale. In questo senso i lavori di Itsuzo e di Jung Young Lee sono cruciali. Lo sforzo però è anche quello di mostrare, intraculturalmente, come l'Occidente non sia solo monista o dualista, ma anche trinitario e quindi a-dualista. Ancora una volta i due movimenti, inter-intraculturale. Da ultimo si ricordi anche come Oriente e Occidente non sono solo, nel nostro studio, categorie culturali, storiche e geografiche, ma anche antropologiche e interiori: essi sono anche polarità del nostro profondo!

- k) l'ermeneutica che si persegue qui è inter-intraculturale, lontana da ogni fondamentalismo, intenta a valorizzare un aspetto dialogale e non monoculturale;
- l) in questo senso si parla di un'ermeneutica biblica che non sia solo monoteistica: il *mythos* monoteista non è l'unico attraverso il quale leggere la *Bibbia*, che forse è piuttosto un libro trinitario;
- m) la secolarità è fondamentale in questo approccio: questo non significa rifiuto apriori della lettura confessionale, che anzi è rispettata, anche se qui non perseguita;
- n) la secolarità qui non è vista in contrasto con una dimensione spirituale, che anzi è a disposizione di tutti e non è riducibile solo ad una religione o a un aspetto confessionale. Potremmo dire che la dimensione spirituale è qui intesa in un senso primordiale. Ne consegue che la dimensione divina (in linguaggio teista), che potremmo anche chiamare mistero ineffabile, trascendente ed immanente insieme, è integrata in questa lettura. Chiaramente la dimensione divina di cui si parla qui non è riducibile ad esempio al Dio monoteista nell'accezione confessionale;
- o) l'ermeneutica qui tratteggiata aspira ad essere olistica, triadica, tri-unitaria; capace anche di abitare il conflitto delle interpretazioni¹⁶²;
- p) in questo senso anche è valorizzata un'ermeneutica del sospetto, critica, capace di decostruire schematismi di potere e di parte, di allargare alla differenza (anche di genere), di ascoltare il non-detto, il rimosso, il soffocato, l'assente; di restare silente.

Più in generale e sinteticamente, si potrebbe dire, abbiamo perso e dobbiamo recuperare – ad un nuovo livello (anche di coscienza) –, uno sguardo simbolico, capace di tenere insieme tutte le dimensioni dell'opera biblica: bellezza, simbolo¹⁶³, chiamata alla trasformazione, esperienza della Vita, interrelazione e libertà insieme del mondo

¹⁶² Suggestivamente si potrebbe anche parlare della necessità di una nobile «danza ermeneutica», che sappia stare al ritmo dell'essere, come ci ricorda Antonietta Potente, citando la teologa E. Schlüsser Fiorenza: cfr. A. Potente – G. Gomez, *Caterina e Teresa. Passione e sapienza nella mistica delle donne*, Icone Edizioni, Roma 2006, p. 22.

¹⁶³ Ricordo che la lingua ebraica è eminentemente simbolica, fin da ogni sua singola lettera.

divino, del mondo umano e di quello cosmico, costantemente cantati nella pagina biblica.

Il letteralismo è fondamentalismo. Leggere in modo frammentato o fondamentalista la *Bibbia* significa leggerla “nel sonno”, tradendone il richiamo alla vera nascita. Un’ermeneutica intera invece è un modo di collaborare all’integrità della realtà, al suo dinamismo. Una lettura letteralista è violenta (che lo sappia o no).

2.8.1. *Le tre età della lettura-ricezione biblica*

Per descrivere il passaggio a nuovi orizzonti ermeneutici cui si è fatto spesso cenno, individuo queste tre età dell’ermeneutica biblica, avendo come riferimento i tre momenti kairologici della coscienza di cui parla Panikkar¹⁶⁴, che spiego brevemente. Essi non sono tanto fasi o stadi di uno sviluppo cronologico, quanto tre “atteggiamenti” della coscienza.

Il primo è il “momento ecumenico” nel quale l’autocoscienza non si manifesta, e l’essere umano è immerso in una visione cosmocentrica della realtà¹⁶⁵; il secondo è il “momento economico” nel quale l’uomo di distingue ed estranea rispetto al cosmo e prevale la visione antropocentrica della realtà, che giunge fino alla attuale “crisi ecologica”¹⁶⁶. Il terzo momento è quello della *nuova innocenza*¹⁶⁷, che incarna appunto la visione cosmoteandrica, la quale di per sé è indefinibile, ma rappresenta l’aspirazione alla vita in pienezza, e la coscienza di una partecipazione mistica alla vita, ed è frutto di una rigenerazione profonda¹⁶⁸.

Ebbene, in modo simile e più circoscritto, potremmo individuare, con grande semplificazione, tre età della “lettura-ricezione” biblica, che non sono solo cronologiche, ma anche interpenetrate tra loro e manifestantesi l’una nell’altra:

a) un’età simbolica (tradizionale) in cui la *Bibbia* è un “mondo vivente, un cosmo infinito, un corpo armonico”; è il “mito” della *Bibbia*, della *Torah* infinita. L’esegesi patristica e l’esegesi simbolica medievale, come le interpretazioni qabbalistiche potrebbero, con grande semplificazione, essere fatte rientrare qui;

¹⁶⁴ R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*. Dio-Uomo-Mondo, cit.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 47-56.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 56-72.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 72-83.

¹⁶⁸ Cfr. <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/LII-la-realta-cosmoteandrica.html>

b) un'età (moderna) in cui la *Bibbia* è sottoposta ad un approccio filologico, storico-critico, anche de-mitizzante, persino, talvolta, di radicale sospetto. Sono compresi qui tutti gli approcci filologici, ma anche la critica "illuminista"¹⁶⁹ e in generale secolarizzante della modernità al mito biblico: vengono messe in rilievo anche tutte le incongruenze, le forzature "ideologiche" (reali o presunte) del Libro;

c) un'età emergente in cui, senza disperdere nulla delle intuizioni delle due precedenti età, è necessario un passaggio, una nuova svolta simbolica (*lato sensu*) che "rimitizzi" o trasmetta il testo biblico, senza pure tradire le ragioni del *logos* e le acquisizioni precedenti (ma anche senza inerzia e acquiescenza ermeneutiche)¹⁷⁰. Il simbolo di questa età ermeneutica potrebbe essere quello dell'«orizzonte aperto»¹⁷¹.

Ancora una volta al centro è il *colligite fragmenta* più volte evocato.

¹⁶⁹ Si ricordi per altro che la mistica stessa spesso de-mitizza (e trasmette) una visione riduzionistica, inautentica della ricerca religiosa, e, in questo caso, dell'ermeneutica biblica. La mistica non è priva di *logos* (anche se non si riduce ad esso), e cerca una verità più profonda. Per questo alcuni autori (da Troeltsch, a Vannini a Celada Ballanti etc.) persino avvicinano mistica e razionalismo, mistica e illuminismo (questo avviene in genere in molto pensiero religioso liberale). Come accennavamo prima i tre momenti qui individuati hanno un valore euristico (non vanno troppo schematicamente interpretati) e sono interdipendenti e inter-in-dipendenti tra loro; v. *infra*, p. 320 n. 24.

¹⁷⁰ Ferretti, pur focalizzando soprattutto sul rapporto tra filosofia e la *Bibbia*, individua tre modelli che, in successione storica, sono: metafisico, razionalistico ed ermeneutico. Ferretti ricorda poi almeno altri tre modelli di intendere la *Bibbia* che si sono succeduti nella storia: fondamentalista, secolarizzato e teologico-ermeneutico (cfr. G. Ferretti, *Quale modello di filosofia per quale Bibbia?* in M.C. Bartolomei [a c.], *La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto – Libertà del pensiero?*, Claudiana, Torino 2010, pp. 133ss.; 136ss.). Da notare che la successione è delineata, secondo noi, in modo solo cronologico, mentre essa è anche, almeno in qualche modo, kairologica.

¹⁷¹ Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 24-32; sul tema dell'«orizzonte aperto» in Panikkar, cfr. A. Calabrese, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale di Raimon Panikkar*, Mimesis (coll. Triquetra), Milano-Udine 2012, pp. 61-65; cfr. anche G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., p. 60 (già citato: v. *supra*, pp. 22-23 n. 18).

Capitolo 3

Mythos trinitario, intuizione cosmoteandrica e simbolo

Oltre il monoteismo

Una breve introduzione sui temi cruciali del capitolo

Abbiamo già fatto ampiamente riferimento, nel corso dei capitoli 1 e 2, ad alcuni concetti fondativi del presente percorso di ricerca. Si pensi ad esempio al cruciale *mythos* trinitario e triadico emergente, alla nozione di simbolo, all'intuizione cosmoteandrica, ai temi del dualismo, del monismo e del monoteismo, nonché infine alla prospettiva a-duale e *advaita*. Il *mythos* trinitario innerva anche tutta la nostra proposta ermeneutica. E questi temi sono in stretta relazione tra loro.

Per quanto già precedentemente abbiamo cercato di spiegare alcuni di questi concetti-chiave, a partire dal più importante, quello del *mythos* trinitario, vogliamo qui soffermarci in modo approfondito e dettagliato su di essi, soprattutto da un punto di vista filosofico e teologico.

Il seguente capitolo è forse il più denso in questo senso.

Del resto ci sembra importante rendere ragione, in modo articolato, del ripensamento trinitario qui perseguito, e da molti autori ritenuto assai urgente.

La prospettiva interculturale ha in questo capitolo un posto importante: da qui il rilievo alle sapienze a-duali dell'Sud-Est asiatico, all'*advaita* indico etc. Ma, d'altro canto, il simbolo della Trinità cristiana appare, intraculturalmente, imprescindibile. Ecco quindi anche il raffronto Trinità-*advaita*.

La riflessione trinitaria panikkariana è al centro, ma di grande rilievo anche il contributo del teologo coreano Jung Young Lee, ancora poco conosciuto in Italia e mai tradotto. Sul tema del monoteismo abbiamo fatto riferimento, oltre che alla critica panikkariana, anche a quella di Simone Weil, di Jan Assmann, della filosofia e teologia di genere, alle osservazioni penetranti di P.C. Bori, nonché ai ripensamenti (in direzione di un monoteismo qualificato) di Corbin e di Izutsu.

Nel capitolo procederemo così:

- a) riflessione inter-intraculturale sul simbolo;
- b) il *mythos* teista e il monoteismo (con riferimenti al monoteismo della *Bibbia*);
- c) il monismo e il dualismo: due opzioni metafisiche cruciali della storia dell'umanità;
- d) *advaita* e Trinità: due equivalenti omeomorfici nella direzione del *mythos* trinitario (terza opzione);
- e) approfondimenti sul paradigma trinitario: il pensiero di Jung Young Lee;
- f) l'intuizione cosmoteandrica.

A rigor di logica, il punto b) sul teismo e monoteismo dovrebbe seguire il punto c), dal momento che il *mythos* teista è una declinazione dell'opzione monista. Tuttavia, dato che l'oggetto della ricerca è la *Bibbia* e una sua prospettiva di lettura differente, ci è sembrato opportuno soffermarci subito sul *focus* monoteista, per poi "riallargare" alla dottrina monista in generale. In questo modo il *mythos* triadico viene ad occupare l'ultima parte del capitolo, come esito di un cammino interpretativo.

Ma ora ci occupiamo del simbolo, approcciato anch'esso in un'accezione ampia e triadica. Vediamo più chiaramente in che senso.

3.1. La "foresta dei simboli" e un triplice sentiero

Il simbolo è tema complesso, esteso, di fatto inesauribile. La foresta dei simboli è stata descritta in molti modi e una definizione unitaria è difficile.

Del resto non possiamo concettualizzare il simbolo senza annientarlo, renderlo univoco è tradirlo. Il che non significa cadere nell'irrazionalità.

Qui procediamo per spunti e più che definire, vogliamo suggerire. Del resto, come ci ricorda il grande filosofo e mistico indiano Abhinavagupta – ed ogni autentico poeta d'Oriente e d'Occidente lo sa –, la via del simbolo è (anche) quella del senso suggerito, della risonanza¹.

Al centro qui una riflessione più teoretica sul simbolo, mentre le applicazioni più ermeneutico-esegetiche si troveranno nel capitolo 4. Per altro l'istanza teorico-teoretica e quella esegetica sono strettamente unite e una interpenetrata nell'altra.

¹ C. Poggi, *Les oeuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, Les Deux Océans, Paris, 2000, pp. 176ss.

Del resto la realtà del simbolo è qui concepita come eminentemente pratica, attiva, trasformante, educativa, esperienziale. Ulteriori esempi di ciò ancora nel capitolo 4 e anche nel capitolo 5, dove si metterà in luce il valore formativo e di pratica dialogale di un simile approccio, anche a scuola, in un'ottica di inter-intraculturalità.

Ci interessa qui il simbolo in una triplice accezione via via più vasta, per così dire:

a) il simbolo inteso come segno-immagine reale e non convenzionale, opaco e trasparente insieme, eccedente, carico di senso, poetico e, etimologicamente, “poietico”², soglia per ulteriori aperture, una sorta di super-segno (ad es. il viaggio, l'albero, l'acqua, la terra, il fuoco, il vento etc. nella *Bibbia*³, Beatrice in Dante etc.)⁴; esso è anche archetipico, non solo esteriore ma pure interiore (cfr. Jung e “la via simbolica”⁵);

b) il simbolo come espressione, strumento del *mythos*; ma anche:

c) il simbolo *lato sensu*: la realtà stessa è simbolica e forse, più che mai oggi, siamo chiamati ad una visione simbolica, olistica, cattolica (etimologicamente) della realtà (che non vuol certo dire globale). Potrei dire anche trinitaria.

Le tre accezioni del simbolo sono non confuse, ma neppure distinte. Si richiamano l'un l'altra, continuamente (e non basta fermarsi alla prima). Non si escludono anche tensioni, possibilmente creative, non distruttive.

3.2. PER UNA FILOSOFIA INTER-INTRACULTURALE DEL SIMBOLO

3.2.1. *Mythos, logos, pneuma: la simbolica trinitaria*

Complessa che sia la questione, pur tra antitesi, difficoltà e contraddizioni, la via del simbolo appare sempre più necessaria.

Nelle secche della tecnologia/tecnocrazia, dell'economicismo, della crisi di cui abbiamo ampiamente parlato nel capitolo 1, da molto tempo sempre più poeti, filosofi, teologi e scienziati, pur nello specifico dei loro linguaggi, ce lo additano. (Detto per

² Cioè «che fa», «che agisce».

³ Cfr. ad es. M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Mondadori, Milano 1994.

⁴ L'idea di simbolo come “apertura ad altra cosa” non è panikkariana, ma torna in altri autori (Ricoeur, Todorov etc.).

⁵ Cfr. B. Nante, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 28-32.

inciso, anche questo è simbolo: abbiamo cioè sempre più bisogno che, ad es., filosofia, poesia e teologia danzino insieme, della loro pericoresi insomma)⁶.

Il che significa anche: l'uomo non è solo *logos*, ma anche *mythos* – di cui il simbolo è espressione –, e *pneuma*. L'uomo ha, è tre occhi, come ci ricordano Bonaventura e i mistici vittorini: *oculus sensus oculus rationis* e *oculus fidei*⁷.

La realtà stessa è non-pensato (*mythos*), pensiero (*logos*) e impensabile (*pneuma*). Uso questi termini in accezione panikkariana. Li ho già presentati in questo senso, ma li riprendo sinteticamente, data la loro rilevanza all'interno del discorso: *mythos* è il non-pensato, l'orizzonte di comprensione nel quale ci muoviamo (ma di fatto senza vederlo); e ancora: l'orizzonte di intellegibilità di una cosa, che noi diamo per scontato e non mettiamo in discussione; *logos*, naturalmente, è il pensiero, l'istanza riflessiva, critica (anche se nel *logos* c'è pure *mythos*, e viceversa). Il *mythos* ha forza propulsiva, ma il *logos* ha diritto di veto⁸. Così scrive Panikkar in proposito:

Il mito non è l'oggetto del discorso, ma l'espressione di una forma di consapevolezza *sui generis*. Mito e sapienza vanno insieme... [...] Un mito vivente non lascia spazio all'interpretazione, in quanto non ha bisogno di intermediari. L'ermeneutica di un mito non è più un mito, ma il suo *logos*. Il mito è ciò che diamo per scontato, ciò che non mettiamo in discussione; e non viene messo in discussione perché, di fatto, non è considerato discutibile. Il mito è trasparente come la luce e la storia mitica – *mythologoumenon* – è soltanto la forma, il rivestimento, con cui il mito si trova ad essere espresso, avvolto, illuminato. Il mito non è oggetto di pensiero, né alimenta il pensiero. Piuttosto purifica il pensiero, lo oltrepassa, così da lasciar emergere il non pensato e far scomparire l'intermediario. [...] Ciò non significa affatto che dovremmo trascurare, né tanto meno disprezzare, il valore del pensiero e ignorare il regno e i diritti inviolabili del *logos*. Vuol semplicemente dire che l'uomo non può essere ridotto al *logos*, né la coscienza alla consapevolezza riflessiva⁹.

Ma su questo torneremo a breve.

Qualunque infrangimento della triade *mythos-logos-pneuma* è un riduzionismo.

⁶ E altre pericoresi trinitarie sono necessarie: poesia scienza filosofia-teologia etc.

⁷ Il tema torna spesso in Panikkar (cfr. ad es. *L'esperienza della vita. La mistica*, cit., pp. 141ss.) e cfr. anche K. Wilber, *Les trois yeux de la connaissance. La quête du nouveau paradigme*, Éditions du Rocher, Monaco 1987.

⁸ Per questi temi, cfr. almeno R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit..

⁹ *Ivi*, cit., pp. 20-21.

Dobbiamo ricominciare a prendere sul serio il *mythos* trinitario, così centrale e paradossalmente disatteso nel cristianesimo¹⁰, ma anche misteriosamente presente, almeno in modo omeomorfo, in altre religioni e vie¹¹.

Probabilmente si tratta di una struttura originaria della realtà tutta. In termini cristiani potremmo dire che la realtà è Padre, Figlio e Spirito Santo; la realtà è la pericorese della Trinità immanente (Agostino, Tommaso, le grandi formulazioni dogmatiche e potrei citare anche Rosmini e le sue audaci e ossimoriche meditazioni trinitarie¹²), della Trinità economica (Rahner¹³) e della panikkariana Trinità radicale¹⁴, (che esplicita una intuizione che come un filo rosso o d'oro percorre da sempre la coscienza dell'uomo; Dante e il *mantra* del 3 nella *Commedia*, per dire tutti).

Come ci ricorda il *Comma Johanneum: Et hi tres unum sunt* (1Gv 5,7.8).

Questo è il mistero tri-unitario della realtà. In questo senso la realtà stessa è trinitaria, simbolica.

3.2.2. *Mythos, logos, pneuma e la trasmitizzazione*

Si diceva sopra che se concettualizzo il simbolo lo perdo: non risponde solo al *logos*. In qualche modo devo entrare nel simbolo, viverci, meglio, farmi ispirare da lui.

Le ragioni del *logos* per altro sono importanti: esso è istanza critica, di messa in discussione. Ma il motore è il *mythos*, (e il simbolo con lui), con lo spazio di libertà che il *pneuma* apre continuamente. Il *mythos*, ricordiamo, è qui l'orizzonte ultimo di intellegibilità di una cosa, quello che diamo per scontato e che non mettiamo in discussione perché non ci sembra discutibile¹⁵.

¹⁰ Così ad es. sostiene Greshake, citando a sua volta anche il teologo Klaus Hemmerle: «La “rivoluzione” dell'immagine di Dio, che ha avuto inizio nella storia dell'umanità con la fede [...] nel Dio uni-trino, è incommensurabile. Essa non ha permeato sino in fondo neppure la nostra coscienza cristiana. Il fatto che Dio sia in tutto e per tutto comunicazione, vita prorompente [...] non cambia solo l'immagine umana di Dio, ma modifica anche l'idea che abbiamo di noi e del mondo» (G. Greshake, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, p. 8 e n. 4).

¹¹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 277-409, e v. *infra*, pp. 180ss.

¹² Penso ad es. alla «quiete vivacissima» animante la Trinità immanente.

¹³ Cito qui Rahner per dire che è il teologo che ha approfondito in particolare il rapporto tra Trinità immanente ed economica. Anche la Trinità economica è naturalmente centrale nelle grandi formulazioni dogmatiche canoniche.

¹⁴ R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 335ss.

¹⁵ A. Rossi, *Pluralismo e armonia, Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella, Assisi, 2011, p. 45.

Facciamo un esempio, che può sembrare, almeno all'inizio, paradossale: la ragione nell'Illuminismo non appartiene solo al *logos*, ma anche al *mythos*: non c'è dubbio che essa sia "mitizzata" nel '700. Anche lo stesso Kant, la cui onestà intellettuale, oltre che il genio filosofico, sono da sempre ammirati, per quanto "critichi" la ragione, non esce dal quel *mythos*. In altro modo potremmo dire che il Medioevo ha come suo *mythos* la religione; oggi forse potremmo indicare la democrazia, la tecnologia, il mercato.

Insomma il rapporto tra *mythos* e *logos* è più complesso di quel che possa sembrare a prima vista. Per Panikkar la relazione tra *mythos* e *logos* è a-duale. Scrive il filosofo:

Mythos e logos sono uniti, ma la loro relazione non è dialettica né mitica quanto piuttosto una relazione che li costituisce entrambi. Se fosse logica, lo spirito soffocherebbe nel logos. Se fosse mitica, si ridurrebbe il logos a spirito. Altrimenti detto, non vi è logos senza mito – di cui il logos è linguaggio – e non vi è mythos senza logos di cui il mito è fondamento. Soltanto il prātīyasamutpāda, la relatività radicale di tutto ciò che è, può mantenere l'armonia senza predominanza tra il mythos e il logos¹⁶.

E ancora:

Il *mythos* non è la contraddizione del *logos* e tanto meno il suo opposto dialettico. L'opposizione è bidimensionale, richiede un piano nel quale gli opposti possano essere congiunti da una linea. Aver interpretato dialetticamente la relazione *mythos-logos* ha portato a conseguenze funeste. La polarità *mythos-logos* non è dualista ma a-duale, *advaita*. La loro relazione non è complementare in senso stretto. Non è complementare ma costitutivamente polare. Va però detto che non vi è sintesi tra i poli. Se la sintesi la facesse il *logos* tenderemmo ad un monismo idealista che distruggerebbe il *mythos*. Se fosse il *mythos* a sintetizzare cadremmo nell'incoerenza o nell'irrazionalità. E non vi è un'istanza superiore, un *hypermythos* o un *hyperlogos*. D'altro canto la quasi-complementarità tra *mythos* e *logos* non la possiamo comprendere. Questa è la sfida dell'*advaita* alla ragione. Però troviamo un senso a questa relazione se prendiamo coscienza che non possiamo ridurre tutto *ad unum*¹⁷.

L'incontro tra il *mythos* e il *logos* corrisponde a quello tra la soggettività e l'oggettività, il cuore e la mente, il *pensiero razionale* e lo *spirito* che soffia liberamente. Un *incontro* necessario per non cadere né nell'antica sottomissione al mito, né nella sottomissione dal mito al logos, cadendo nel logo-monismo attuale¹⁸. Infatti:

¹⁶ Cfr. <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/gloss-mythos.html>.

¹⁷ R. Panikkar, *Mito, simbolo, culto. Mistero ed ermeneutica*, vol. IX/1, Jaca Book 2008, p. 69-70.

¹⁸ Cfr. <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/gloss-mythos.html>.

La realtà non ci si dà come *logos*, ma ci è offerta come *mythos*, come quell'orizzonte in cui situiamo anche la nostra idea del mondo. [...] Il nostro mondo ci è dato nel *mythos* e [questo] mondo, altrettanto nostro, è scoperto dal *logos*¹⁹.

Di fatto passiamo continuamente dal *mythos* al *logos* e viceversa²⁰.

Un *mythos* può invecchiare, le demitizzazioni sono legittime, ma non ci si può fermare lì.

Ogni volta che il mito è perduto si sente la nostalgia di un altro *mythos*, inedito più che passato. Di un altro non-pensato. Si danno e sono necessarie continue rimitizzazioni e transmitizzazioni²¹.

3.2.3. Oltre il dualismo e il monismo/monoteismo: un nuovo *mythos* emergente

Il *mythos* dualista non regge, quello monista, qui soprattutto monoteista (tornerò su questi concetti nel seguito del capitolo) è grandioso, ma mostra gravi crepe e limiti.

Serve un nuovo *mythos*: triadico-trinitario, simbolico?

Abbiamo già fatto cenno ai tre momenti kairologici della coscienza²²; potremmo così parlare di una prima età della coscienza dell'uomo, estatico-ecumenica (l'uomo primitivo, antico, tradizionale: il *mythos*), di una seconda età enstatico-economica (l'aspetto filosofico, critico, e poi l'umanesimo, la modernità, la scienza: il *logos*), e di un terzo momento, albeggiante e che ci riguarda, quello della nuova innocenza (*pneuma*), dove le polarità in questione devono trovare un'armonia, senza che nessuno

¹⁹ R. Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 85-86.

²⁰ Nel *logos* c'è anche *mythos* e nel *mythos* c'è anche *logos*. Cfr in questo senso la riflessione trinitaria interculturale del teologo coreano Jung Young Lee, che mette a confronto la Trinità cristiana con il pensiero a-duale dell'Asia, e su cui torneremo a breve (cfr. J. Young Lee, *The Trinity in asian perspective*, Abingdon Press, Nashville 1996).

²¹ R. Panikkar, *Mito, Simbolo, Culto. Mistero ed ermeneutica*, cit., pp. 45ss.; Id., *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit., pp. 336ss. Ricoeur distingue tra demitizzazione e legittima demitologizzazione. «Accade così che, accanto alla nozione di 'via lunga dell'interpretazione', Ricoeur parli volta a volta di *demitologizzazione* (in opposizione alla demitizzazione), di ermeneutica *concreta*, di ermeneutica *amplificante*, di interpretazione *creatrice di senso*, di interpretazione *restauratrice*, ecc. Ma a parte questa plurivocità, si tratta di espressioni (quasi) perfettamente sinonimiche, che vanno riportate proprio alla nozione di conflitto delle interpretazioni» (A. Martinengo, *L'ermeneutica di Paul Ricoeur tra militanza filosofica e professione religiosa: uno studio preparatorio*, in AAVV, *Religioni e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, ETS, Pisa, 2011, p. 133).

²² V. *supra*, pp. 137ss.

dei poli sia soppresso. Possiamo anche chiamarla “seconda età assiale”, come suggerisce, tra gli altri, il già citato Cousins²³.

Naturalmente, come ben sappiamo, non c’è nessun irenismo: il momento che viviamo è uno dei più decisivi della storia dell’umanità e della vita stessa quanto a rischi di frammentazione, implosione/esplosione e autodistruzione. D’altro canto senza discesa agli inferi nessuna risalita è possibile, come tanti miti, compreso il simbolo di fede cristiano, insegnano.

In questo passaggio esodico e di rinascita, la via del simbolo è importante, essenziale, anche se non certo l’unica.

Posta la natura profondamente interculturale del simbolo (si pensi per esempio all’albero), mi occuperò di una sua declinazione allargata, esperibile da tutti. Naturalmente i maggiori riferimenti sono situati nell’alveo biblico. Il simbolo per altro è costitutivamente aperto a.

3.2.4. Ancora sul simbolo nelle sue varie accezioni: 9 risonanze

Ribadisco che qui il simbolo come soglia poietica (anche interiore), il simbolo come veicolo del *mythos* e il simbolo *lato sensu* viaggiano insieme, intrecciandosi (il che non esclude le tensioni e le specificazioni). Potrei anche dire che cerco una certa armonizzazione di differenti descrizioni del simbolo: Jung, Ricoeur²⁴, le intuizioni di Panikkar²⁵ (ma anche gli antichi: ad es. la teologia mistica neoplatonica, cristiana, la *Qabbalah*, la gnosi islamica etc.; nonché un classico moderno come Emerson).

1) Ancora sulla realtà simbolica. La realtà è simbolica, per cui la percezione, l’accesso, la visione della cosa e addirittura la cosa stessa non sono indipendenti dal soggetto che vi entra in relazione²⁶. Non si tratta di relativismo ma di relatività. Scrive Panikkar:

²³ Cfr. E.H. Cousins, *Christ of the 21st century*, Continuum, New York, 1998, pp. 7ss. V. *supra* p. 81.

²⁴ Del resto la prima accezione di simbolo qui proposta è già un’integrazione di certe intuizioni di Ricoeur (e più antiche) con quelle junghiane. Essa potrebbe anche scindersi in due accezioni quindi: a) simbolo come segno-immagine “eccedente”; b) simbolo come realtà non solo esteriore, ma anche interiore, archetipico (immaginazione creatrice).

²⁵ Per altro le intuizioni panikkariane mi sembrano di maggior respiro e forza (almeno rispetto a Ricoeur). L’ottica qui scelta è sempre un certo *colligite fragmenta*, per non trascurare nulla.

²⁶ Cfr. P. Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Diabasis, Reggio Emilia, 2011, p. 90.

Simbolo, qui, non vuole indicare un segno epistemico, bensì una realtà *ontonomica* che *sta* proprio nella simbolizzazione. Un simbolo non è simbolo di altro (di un'altra 'cosa'), ma di se stesso, nel senso del genitivo soggettivo. Un simbolo è simbolo di ciò che esso è (simbolizzato) nel simbolo e che, pertanto, non esiste senza il suo simbolo. Un simbolo *non è altro* se non il simbolo di ciò che appare nel simbolo e come simbolo. E tuttavia dobbiamo stare attenti a non identificare il simbolo con ciò che esso simboleggia. Non tenere conto della *differenza simbolica*, ossia confondere il simbolo con il simbolizzato, equivale esattamente all'*avidyā*, all'ignoranza che scambia l'apparenza con la realtà. Ma la realtà [intesa come tutto ciò che c'è, ossia l'intero regno dell'essere e non solo la *res* contrapposta all'*idea*] è tale proprio perché 'appare' reale²⁷.

Il che significa anche che ogni discorso su Dio, sulla Trinità, sulla realtà è simbolico²⁸ (e contestuale), vista l'inesauribilità del mistero stesso. In questo senso, ricorda Guenon che

la forma simbolica è buona per tutti, perché aiuta ciascuno a comprendere la verità che rappresenta, più o meno esaurientemente o più o meno profondamente, secondo la misura delle possibilità intellettuali di ciascuno. Così le verità più alte, che non si potrebbero comunicare o trasmettere con altri mezzi, riescono ad esserlo fino a un certo livello, quando sono incorporate nei simboli. Questi senza dubbio le nasconderanno molti, ma le manifesteranno in tutto il loro splendore agli occhi di coloro che sanno vedere²⁹.

Del resto,

ricorrere ai simboli è una necessità espressiva di fronte all'ineffabilità dell'esperienza religiosa profonda. Quest'impotenza espressiva o la precarietà dei vocaboli profani fa ricorrere alla mediazione simbolica. [...] Più che di simboli puri, parliamo qui di linguaggio simbolico. Il ricorso al simbolo nasce dall'esperienza pura, nello sforzo di comprensione e nel tentativo di espressione e comunicazione verbale³⁰.

E poi:

Noi [uomini] siamo simboli e abitiamo dei simboli³¹.

²⁷ R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit., p. 22.

²⁸ Cfr. anche P. Tillich, *Teologia sistematica*, Claudiana, Torino 1996, vol. I, p. 275.

²⁹ R. Guenon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1991, pp. 20-21.

³⁰ A. Potente – G. Gómez, *Caterina e Teresa. Passione e sapienza nella mistica delle donne*, cit., p. 74 [che citano a loro volta il *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2001, p. 1279].

³¹ R.W. Emerson, *Essere poeta*, Moretti & Vitali, Bergamo 2007, p. 28.

2) La via del simbolo è anche il *colligite fragmenta* evangelico (Gv 6,12), più volte già ripreso.

Il simbolo è ciò che trascende la dicotomia soggetto-oggetto, perché è l'apparire del reale, che include anche il soggetto al quale esso appare. Il simbolo abbraccia e lega costitutivamente i due poli del reale: il soggetto e l'oggetto³². O anche: «il simbolo è il simbolizzato nel simbolizzante»³³.

Il simbolo connette (in se stesso) finito e infinito, storico e transtorico, apparenza e essere, poesia e filosofia (o scienza), terra e cielo, uomo e Dio etc. In linguaggio cristiano tale simbolo è il Cristo.

Il *colligite fragmenta*, come abbiamo già ricordato più volte, è un *kairos* del nostro tempo, che superi la frammentazione di tutti i saperi e delle nostre vite stesse. Da qui anche l'ermeneutica olistica che ci interessa.

3) La via del simbolo è intimamente relazione: senza uno sguardo attento, oseremmo dire iniziato (si veda la “doppia vista” leopardiana³⁴, ma anche emersoniana³⁵) il mondo e gli oggetti risulteranno univoci e non profondi, arricchiti di un costante *plus* di senso e realtà; la via del simbolo è quella delle *correspondances* (di cui quelle baudelairiane sono solo un'eco³⁶) di fatti e realtà anche lontane; il simbolo è un continuo oltrepassamento³⁷, un continuo rimandare alle realtà immateriali, invisibili, come ci ricorda ad es. Scoto Eriugena³⁸.

Vorrei dire però che il simbolo, come proposto da Panikkar o da altri pensatori a stretto contatto con il pensiero orientale (Izutsu, Young Lee, Jullien, Vigne etc.), ci rimanda anche alla relazionalità radicale della realtà. Ancora il dinamismo trinitario (ma anche l'*advaita*, il *Tao*³⁹ etc.).

³² R Panikkar, *Mito, Simbolo, Culto. Mistero ed ermeneutica*, cit., pp. 243ss.

³³ *Ivi*, pp. 246ss.

³⁴ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, a c. di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997, t. II, pp. 2975-76.

³⁵ R.W. Emerson, *Essere poeta*, a c. di B. Soressi, cit., pp. 52ss. (Non si sta certo dicendo che la “doppia vista” di Emerson sia quella di Leopardi, eppure forse non c'è solo differenza tra le due).

³⁶ Cfr. C. Baudelaire, *Opere*, Mondadori, Milano 1996, pp. 32-33.

³⁷ G. Goisis, *Simbolo e scrittura sacra: tre considerazioni per interpretare*, in G. Ninveiller (ed.), *Estetica del sacro*, Il Poligrafo, Padova 2008, pp. 49-50.

³⁸ M.-M. Davy, *Il simbolismo medievale*, Ed. Mediterranee, Roma, 1999, p. 105. Ma potrei citare anche la teologia dell'immagine/icona di Giovanni Damasceno, vista come *typos* del *prototypos*.

³⁹ Per quanto la grafia *Dao* sia filologicamente più corretta, adotteremo qui la forma *Tao*, perché più usuale (a parte nelle citazioni tratte da altri autori, dove si mantiene la grafia da essi utilizzata).

4) Il simbolo “dà a pensare” (Ricoeur)⁴⁰, e anche: il simbolo *d’abord donne à parler*⁴¹. È un super-segno eccedente di senso, propulsivo, potente. Il simbolo è anche apertura ad altro, non come cosa in sé, ma come apertura costitutiva, come soglia. Ma non basta. Ricoeur stesso accenna anche ad altre possibili vie: «il simbolo è lo stupore del pensiero»⁴², quasi un suo «arresto»⁴³. Ma perché anche non stupore del corpo, delle emozioni, del cuore etc.? Ricoeur non approfondisce.

5) Infatti, ricorda Panikkar, il simbolo «ci libera dal pensiero»; nostro compito non è tanto pensare su di esso, quanto ascoltarlo, lasciarlo parlare⁴⁴; ma cfr. anche:

Non è che io vada al simbolo, è il simbolo che mi libera, che mi ispira e mi assorbe, quello che mi libera dalla mia riflessività e, nella misura stessa in cui mi lascio portare dal simbolo, il simbolo si fa reale. [...] Non sono io che debbo avvicinarmi al simbolo: è piuttosto il simbolo che deve avvicinarsi a me. Se lo lascio avvicinare, il simbolo scatenerà la mia vita, il mio amore e anche il mio pensiero⁴⁵.

In questo senso Panikkar collega il simbolo anche al silenzio e ci ricorda che il simbolo che va interpretato non è più un simbolo. L’interpretazione presuppone una distanza tra soggetto e oggetto. «D’altra parte per interpretare un simbolo bisognerebbe basarsi su qualcosa di previo che si accetta senza ulteriori spiegazioni e che sarebbe a sua volta il simbolo vero e proprio»⁴⁶.

Anche Jung, da un versante psicologico-interiore, ci ricorda che

un simbolo perde il suo potere per così dire magico o, se si vuole, di redenzione, non appena si rivela il modo nel quale esso può risolversi. Per questo un simbolo attivo deve possedere un carattere inafferrabile. Esso deve essere la migliore espressione possibile della concezione del mondo propria di una determinata epoca, un’espressione tale da non poter essere superata per significato; essere cioè così inafferrabile, che l’intelletto critico non possa risolverlo adeguatamente; e infine la sua forma

⁴⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

⁴¹ Cfr. R. Panikkar, *Mito, Simbolo, Culto. Mistero ed ermeneutica*, cit., p. 249.

⁴² P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 23.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ R. Panikkar, *Mito, simbolo, culto. Mistero ed ermeneutica*, cit., pp. 248-249.

⁴⁵ *Ivi*, p. 249. Il linguaggio mitico, simbolico è inoltre espressione e ritrovamento dentro di sé dell’esperienza della vita: importante in questo senso anche l’opera di Joseph Campbell (cfr. J. Campbell, *Il potere del mito. Intervista di Bill Moyers*, TEA, Milano, 1994 [2002], p. 26).

⁴⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 51.

estetica deve essere così persuasiva per il sentimento da non suscitare contro di sé argomenti di natura sentimentale⁴⁷.

E ancora, per Jung, il simbolo ha tale natura che compare là dove è inatteso⁴⁸.

Anche Emerson canta spesso la potenza creatrice, vitale e vivente del simbolo, che si rinnova sempre (i simboli invecchiano pure, e si ha necessità di nuovi), per entrare nella pienezza dell'«Universo che è l'esternarsi dell'anima»⁴⁹:

Un simbolo felice è una sorta di prova lampante che il vostro pensiero [in connessione con il mistero tutto della realtà] è giusto. Preferirei avere un buon simbolo del mio pensiero, o una buona analogia, piuttosto che il suffragio di Kant o di Platone. Se siete d'accordo con me, o se Locke e Montesquieu sono d'accordo, potrei ancora aver torto; ma se l'olmo pensa la stessa cosa, se l'acqua corrente, se il carbone ardente, se i cristalli, gli alcali, nelle loro svariate fogge, dicono quel che dico, dev'essere vero. Così, un buon simbolo è il miglior argomento, ed è un missionario per persuaderne a migliaia. I *Veda*, l'*Edda*, il *Corano* sono ricordati, ciascuno, per la loro figura più felice. Non c'è dono più benaccetto agli uomini che un nuovo simbolo. Esso li sazia, li trasporta, li converte. Essi si assimilano a quello, se ne occupano in ogni modo, e durerà cent'anni. Poi arriva un nuovo genio, e ne porta un altro⁵⁰.

Insomma: non possiamo ridurre tutto a *logos*, ancora una volta, con buona pace di Parmenide.

Il che non significa dire che non sia possibile un'ermeneutica che restituisca i simboli alla vita e che ne lasci emergere di nuovi⁵¹.

6) La via del simbolo, come vuole l'etimologia *symbolon*, è segno di riconoscimento esteriore e interiore⁵², quindi anche di ricordo di sé, dell'altro, di risveglio⁵³ a tutta la

⁴⁷ C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), OJ (=Opera omnia) 6, Bollati Boringhieri, Torino 1969, pp. 240-241.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 264.

⁴⁹ Cfr. R.W. Emerson, *Essere poeta*, a c. di B. Soressi, cit., p. 25.

⁵⁰ *Ivi*, p. 49. Ma sempre sul simbolo, cfr. *ivi*, pp. 26-29; 61; Id., *Pensa chi sei. Poteri e leggi del pensiero, Istinto e ispirazione, Memoria*, Donzelli, Roma 2009, p. 17; nonché B. Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Armando, Roma 2004, pp. 57ss.

⁵¹ Cfr. R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit., p. 23.

⁵² *Symbolon* in origine era un oggetto tagliato in due metà, il cui avvicinamento permetteva ai possessori di una delle due parti di riconoscersi e di accogliersi vicendevolmente: cfr. C. Poggi, *Les oeuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, cit., pp. 149ss. (dove il riconoscersi è anche a livello spirituale, mistico).

⁵³ R. Panikkar, *Mito, simbolo, culto. Mistero ed ermeneutica*, cit., pp. 250-251.

realtà. Di esperienza cristica in linguaggio cristiano. Nessuna religione però ha il monopolio sul risveglio, così sulla grazia.

7) La via del simbolo è iniziatica: anche attraverso prove e ostacoli (della vita, dell'interpretazione). In questo senso può essere suggestivo un rimando alla via simbolica, così come descritta ed esperita nel *Libro Rosso* junghiano; esso infatti narra «un lungo viaggio [iniziatico] attraverso le immagini interiori che si presentano all'Io»⁵⁴. Del resto «il simbolo è la parola che esce di bocca e che non si dice, ma si posa inaspettata sulla lingua come parola potente e urgente che *sale dal profondo di Sé*»⁵⁵.

La scissura a cui ci rimanda ancora l'etimologia della parola non è irenismo. Drammaticità per altro non vuol dire tragedia e non esclude, anzi, un'armonia, un gettare, un tenere insieme.

8) La via del simbolo è anche suggerimento del senso, via della bellezza artistica, risonanza, eco, folgorazione, *dhvani*⁵⁶. In questo caso della parola poetica e “poietica”, che dice e fa ciò che dice⁵⁷. Il simbolo suggerisce e non esaurisce il mistero, è relativo, ma non relativistico.

9) La via del simbolo è interculturale e intraculturale, diatopica e non solo monoculturale. Il che non significa che tutti i simboli delle varie tradizioni si equivalgano o significhino la stessa cosa.

⁵⁴ B. Nante, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, cit., p. 28.

⁵⁵ C.G. Jung, *Libro Rosso. Liber novus*, a c. di S. Shamdasani, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 311. Il cenno a Jung ha valore euristico: la prospettiva interiore junghiana è simbolica, ma rischia, forse, di rimanere prigioniera del “mito della psiche”. La prospettiva triadica che qui ci interessa non comprende solo la psiche, ma anche il corpo e lo spirito.

⁵⁶ Così in Abhinavagupta: «Abhinavagupta fit de la résonance (ou de l'écho) [*dhvani*], éveillé par une suggestion, le point essentielle de sa poétique. [...] Celui qui ressent avec son cœur [...] découvre alors l'inexpimé dans un acte d'émerveillement qui submerge tout» (C. Poggi, *Les oeuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, cit., pp. 176ss; v. *supra* p. n. 1)

⁵⁷ Si cfr. ancora Emerson: «Portateci poeti che creano uomini; una poesia che [...] è in grado di riportare i morti alla vita; una poesia che [...] è il dono per gli uomini di nuove immagini e simboli, ognuno lo stendardo e l'oracolo di un'epoca; che debba assimilare l'uomo a essa, infomare, plasmare se stessa nelle religioni e nelle mitologie, e impartire la sua qualità ai secoli; [...] La poesia deve essere affermativa. È la pietà dell'intelletto» (citato in B. Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, cit., p. 39).

3.3. IL MYTHOS TEISTA E IL MONOTEISMO

3.3.1. Teismo, monoteismo e il “simbolo Dio”

Dopo queste riflessioni sul simbolo e per comprendere sempre più a fondo il *mythos* trinitario e simbolico, ci sembra importante soffermarci sul *mythos* teista e sulla declinazione monoteista dello stesso.

Il teismo e il monoteismo possono essere considerati declinazioni del monismo, cioè di quell'opzione filosofica, per altro potente e di grande portata nella storia dell'umanità, che tende a ridurre la realtà al *monos*, all'uno; la realtà è considerata “una”. Per altro Panikkar distingue tra monismo e monoteismo: il primo afferma appunto che esiste fundamentalmente una sola realtà, ma essa non deve essere interpretata necessariamente come una realtà indifferenziata. Una differenza quindi tra monoteismo e monismo sta nel fatto che il primo non si accontenta delle distinzioni ed esige una separazione radicale tra Dio e tutto il resto. Accanto e alternativa all'opzione monista, sta quella dualista, che tende a ridurre la realtà a due principi, spesso profondamente conflittuali tra loro. I rapporti tra monismo e dualismo sono più vicini di quello che si possa credere. Ma torneremo nelle pagine successive su monismo-dualismo (e sulla terza opzione, trinitaria). Qui però ci preme soprattutto focalizzare il *mythos* teista-monoteista, perché, come è evidente, il discorso sul monoteismo è essenziale, anche perché ci occupiamo di *Bibbia*. E spesso parliamo di essa come del “Libro del monoteismo”.

Questa interpretazione in verità è più complessa e meno evidente di quanto si creda. Forse le sfaccettature sono realmente più numerose e da vedere con attenzione. E dobbiamo comprendere a fondo quali sono le conseguenze ermeneutiche di una lettura solo monoteista della *Bibbia*.

Panikkar ha profondamente riflettuto sulla grandezza ma anche sui limiti del mito teista e monoteista. Il tema attraversa tutta la sua opera e ha forse la sua trattazione più matura ne *Il Ritmo dell'Essere*, che seguiremo da vicino⁵⁸.

⁵⁸ I riferimenti al testo panikkariano qui in nota riguardano soprattutto le citazioni dirette. Altrimenti si usa il cfr. Non tutti i riferimenti però in quest'ultimo caso sono puntualmente segnalati, visto che le pagine seguenti sono debitrice *in primis* a questo libro. Si segnalano sempre invece citazioni da altre opere panikkariane o da altri autori.

La riflessione sul monoteismo deve essere intanto improntata ad un grande rispetto e a una grande considerazione. Si tratta di un'opzione formidabile, che ha avuto tanto posto nella storia dell'umanità, specie in Occidente. Anzi, sotto alcuni punti di vista, è una problematica squisitamente occidentale nella sua declinazione (anche se si possono fare alcuni raffronti orientali)⁵⁹.

Per altro, pressoché unanimemente, l'umanità ha sentito che esiste qualcosa di diverso, magari più grande, dell'universo umano e materiale. Può chiamarsi Essere, Entità Suprema, Sorgente, Forza, Energia. Ma il nome forse più importante di questa "entità" nella tradizione occidentale è Dio.

«In questa caso», scrive Panikkar, «ci concentreremo dunque sul "simbolo Dio", quale simbolo rappresentativo della nostra problematica. Un gran numero di civiltà ha ruotato attorno a questo simbolo, sia affermandolo, qualificandolo, modificandolo, che negandolo. Io definisco questo atteggiamento con il nome generico di teismo, con un *theos* quale punto di riferimento»⁶⁰.

3.3.2. *Parlare di un mythos da un altro orizzonte*

Naturalmente non dobbiamo dimenticarci che quando parliamo di *mythos* teista (monoteista), usiamo esattamente la parola *mythos*, che significa qui, vale la pena di ricordarlo ancora una volta, l'orizzonte di intellegibilità attraverso il quale noi vediamo la realtà (senza però di fatto renderci conto dell'orizzonte stesso). Esso è talmente ovvio e "scontato", che non lo scorgiamo.

Quando iniziamo a criticare un *mythos* così decisivo e totalizzante, può significare che siamo entrati in un nuovo *mythos*. Esso potrebbe essere il *mythos* trinitario, ma come abbiamo già accennato, tale *mythos* è emergente, per frammenti, per intuizioni.

Non siamo dunque ancora in un nuovo *mythos*, ma piuttosto in un orizzonte che ci permette di vedere, attraverso il *logos*, i limiti del precedente *mythos*.

Va precisato ancora una volta che la riflessione panikkariana sulla religione (in questo caso teista-monoteista) non è tanto dal punto di vista di un'istituzione sociale, quanto piuttosto della *religiosità* come dimensione antropologica. Naturalmente questo

⁵⁹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 147.

⁶⁰ *Ivi*, p. 150.

non significa trascurare la fitta trama dell'esistenza umana né separare il ragionamento e l'analisi dalle connessioni politiche delle religioni storiche⁶¹.

In questo senso è fondamentale non scindere «l'idea del monoteismo dalle sue origini negli imperi politici e nelle monarchie del tempo», ma pure non dobbiamo tutto leggere socio-politicamente o storicamente⁶².

3.3.3. *Il mythos teistico: le caratteristiche principali*

Nell'attuale scienza delle religioni, ci ricorda Panikkar,

il teismo è classificato sullo sfondo della cultura occidentale, sulla base delle diverse concezioni di Dio. In tal senso, il teismo è definito come il credo in un Dio personale che governa il mondo. Il teismo quindi ammette la “provvidenza” e la “rivelazione”⁶³.

La nostra prospettiva tuttavia è insieme interculturale e intraculturale.

Dal punto di vista interculturale il mito teista non appare esclusivo, perché esistono appunto altri *mythoi*, altre immagini del divino, che non necessariamente sono in contrasto con il Dio teista, ma pure, che spesso appaiono profondamente diverse.

Inoltre il punto di vista intraculturale ci fa vedere in modo critico ed insieme creativo la nostra tradizione, evidenziandone certo i valori, ma anche i limiti e soprattutto le potenzialità inesprese. Ripetiamo poi che la nostra attenzione si concentra sui modi di pensare piuttosto che sui credo, senza per questo, naturalmente, svalutare o dimenticare le credenze.

Per Panikkar il teismo ha la sua manifestazione più pura e più brillante, per così dire, nel monoteismo. Ma si situano sempre dentro il mito teista anche modalità diverse, che possono arrivare ad essere pure assolutamente contrappositive. Così per Panikkar sono forme di teismo anche: il deismo, il panteismo, il politeismo, l'ateismo, l'agnosticismo e lo scetticismo⁶⁴. Il che non significa naturalmente che siano la stessa cosa. Ma pure appartengono allo stesso *mythos*.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 155.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p. 156.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 156; 207-224.

Ancora più arditamente, e avremo modo di tornarci, Panikkar ritiene che siano «aspetti secolarizzati del teismo» anche «i diversi derivati moderni del colonialismo (globalismo, globalizzazione)»⁶⁵. In questo senso anche l'economicizzazione di tutto – nella quale siamo ancora immersi – è una forma, letale, di monoteismo.

3.3.4. Il principio di Ragionevolezza come chiave del teismo

Per Panikkar il modo di pensare che porta al teismo e che permette di caratterizzarlo è il Principio di Ragionevolezza. Questa affermazione può sembrare paradossale. Eppure

qualcosa è ragionevole quando è riconducibile alla ragione, pur senza essere razionale. Il Dio del teismo rende ragionevole l'esistenza del mondo e tutti i suoi enigmi, rovesciando addosso a Lui tutti i problemi irrisolti. Persino i fautori dell'antiteismo argomenteranno che è più ragionevole fare a meno di tale "ipotesi superflua" che accettarla. Il Dio teista poi non si sottrae alla prova razionale della sua esistenza. *Fides quaerens intellectum* (fede che cerca la comprensione intellettuale) e *intellectus fidei* (comprensione della fede che si professa)⁶⁶.

Il Principio di Ragionevolezza teista ci presenta un mondo in cui si dà una Istanza Suprema e una gerarchia tra gli esseri. Possono esserci declinazioni varie e diverse di questa intuizione, ma il pensiero finale è sempre lo stesso: esiste un unico Principio trascendente che dà – o dovrebbe dare – coesione all'intera realtà⁶⁷.

Pur tra tanti distinguo e diversificazioni possibili, nel complesso il *mythos* teistico è un tentativo geniale di razionalizzare la Realtà – di trovarla quanto meno ragionevole. Questa è la forza e la debolezza di quel coacervo di civiltà che chiamiamo "l'Occidente" (naturalmente in accezione eurisitca e semplificata).

Se traduciamo il mito teista in termini metafisici, Dio diventerà l'Essere supremo, la Persona ultima. Se utilizziamo il linguaggio del pensiero morale, questo Essere Supremo diventerà buono, il Buon Signore. Se prevale un linguaggio antropomorfo, la

⁶⁵ Ivi, p. 156.

⁶⁶ Ivi, p. 157.

⁶⁷ Ibidem.

Divinità diventa personale, con culto personalizzato e personalistico. Da qui il rito, la preghiera, l'adorazione etc.⁶⁸.

Ci ricorda ancora Panikkar che

il mondo del teismo richiede un universo in cui esista un Signore Supremo e Legislatore, lo si chiami Natura, Ragione, Mercato o Democrazia. Il “pensiero globale” odierno è un'altra forma nascosta, neppure troppo sottile, di teismo. Numerosi sono stati, di fatto, i riadattamenti del teismo a cosmologia scientifica e a una mentalità più moderna. Può non esserci alcun “Dio”, ma una “teoria del campo unificato”, oppure si presume che nell'universo viga una Legge ultima⁶⁹.

Inoltre,

è importante notare l'affinità profonda e paradossale tra teismo e razionalismo – al punto che la Ragione ha detronizzato Dio e ne ha preso il posto in molti rami della cultura moderna. [...] La Ragione, come Dio, regna suprema ed è la fonte della verità, della moralità, della legge. La Ragione, come Dio, è il principio dell'ordine⁷⁰.

L'essenza del teismo dunque può forse essere detta *proto-archeia*, e questo significa che, in cima a tutto, sta un unico principio, una “proto-archia”, magari sconosciuta, non conoscibile o multiforme.

Insomma:

La *forma mentis* di tutti i teismi è la proiezione del Mistero della realtà in un ragionevole Uno. Ragionevole non vuole dire razionale. Il *theos* del teismo non è necessariamente, o non essenzialmente, razionale. La nostra mente non può afferrare il Mistero, ma si sforza di dimostrare che è ragionevole che tale punto ultimo di riferimento esista (è reale)⁷¹.

Da qui anche, conclude Panikkar, l'importanza basilare che assume nel teismo (e derivati) il principio di non contraddizione⁷².

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 158.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, 159.

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 159-161.

3.3.5. “Il dogma parmenideo”: forza e debolezza del teismo

L'intuizione parmenidea che Essere e Pensiero siano coestensivi è alla base del teismo. Essere è Pensare, cioè Intelligibilità. È questa la base ultima per la famosa prova ontologica di Dio. Un pensiero supremo porta a un Essere supremo⁷³.

Per Panikkar la forza e le debolezze del teismo sono evidenti. La principale forza

risiede nel fatto che offre un unico centro per l'intera realtà. Questo centro svolge una triplice funzione: 1) garantisce l'unità dell'uni-verso; 2) ci fornisce un punto ultimo di riferimento, che non solo ci consente di dialogare tra noi, ma soddisfa la nostra sete di intelligibilità, di *reductio ad unum*; e 3) il fatto che questo centro sia trascendente o sconosciuto/inconoscibile/inesistente lascia spazio alla libertà umana ed è il principio dell'ordine morale⁷⁴.

La debolezza del teismo invece

consiste nel fatto che esso tende a credere di essere un paradigma universale, e che la sua sola alternativa sia il caos totale, l'irrazionalismo e la perdita totale di coerenza⁷⁵.

3.3.6. *Mythoi non-teistici e stati di coscienza*

Come accennavamo prima, la prospettiva interculturale (in unione a-duale con quella intraculturale) ci permette di vedere come in altri *mythoi* religiosi, in altre cosmovisioni, il paradigma descritto fin qui non risulti soddisfacente, né unico.

Ad esempio il principio di non-contraddizione o lo stesso “principio di ragionevolezza” è posto, da alcune culture, al grado più basso della realtà. «Lo sforzo occidentale di costringere la realtà a seguire le esigenze del pensiero logico è visto da alcune culture altamente sviluppate come un'arroganza supponente, malgrado alcune spettacolari realizzazioni materiali»⁷⁶.

Si tenga presente poi che in molte tradizioni mistiche (non necessariamente solo orientali) si distinguono vari stati di coscienza. Quello rispondente al principio di non contraddizione è considerato il più grossolano, mentre altri, successivi, sono più sottili e

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 161.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 162.

integrali. Il che non significa disprezzare la razionalità, ma solo metterla, per queste tradizioni, al suo posto

Si veda, ad esempio, a questo proposito, quanto scrive, con grande chiarezza, Izutsu, nel suo fondamentale *Sufismo e taoismo*:

L'Esistenza – che è sempre stata ovunque tema centrale per molti filosofi – può essere approcciata ed intesa secondo vari livelli differenti. L'atteggiamento aristotelico rappresenta, sotto questo senso, l'esatto opposto della posizione assunta dai filosofi del Taoismo e del Sufismo. Per Aristotele, infatti, l'Esistenza significa *in primis* l'esistenza di "cose" individuali al livello concreto di "realtà" fenomenica. Il suo pensiero filosofico inizia dall'esperienza ordinaria di Esistenza condivisa da ogni uomo al livello di senso comune. Per Ibn 'Arabī e Chuang-Tzū, invece, queste "cose" fintanto che sperimentate da una mente ordinaria al livello fisico, non sono che sogno. Dal loro punto di vista le "cose" concepite a questo livello – sebbene in ultima analisi siano forme molteplici dell'Assoluto e come tali siano l'Esistenza – non rivelano la reale profondità metafisica dell'Esistenza. Un'eventuale ontologia fondata su una simile esperienza tocca solo marginalmente la superficie delle "cose"; essa non sarà pertanto capace di spiegare la struttura delle "cose" relativamente al fondamento della loro Esistenza. Un filosofo di questo tipo è un uomo che si trova al livello del «modo terreno di essere» (*nash'ah dunyawīyah*) secondo il lessico di Ibn 'Arabī. Quest'uomo difetta di «vista spirituale» (*'ayn al-baṣīrah*) – o «luce illuminante» (*ming*) come la definisce Chuang-Tzū – e questa è assolutamente necessaria per una profonda penetrazione del mistero dell'Esistenza. Al fine di ottenere simile vista l'uomo deve conseguire una rinascita spirituale ed essere trasferito dal «modo terreno di essere» al «modo di essere ultraterreno» (*nash'ah ukhrawīah*)⁷⁷.

Ma ancora: "Dio o non-Dio" non appare un dilemma in culture non teiste.

Né il *Dao* (o *Tao*) né il *Brahman* sono Dio o Dei. Se per esempio facessimo del *Brahman* l'Essere in generale, staremmo semplicemente proiettando delle categorie mentali e culturali del nostro orizzonte in un altro campo dell'esperienza umana. Così pure se riducessimo le intuizioni di queste culture, facendone una caricatura, perché non conformi alla nostra cosmovisione.

Spiega Panikkar:

⁷⁷ T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 509. In questo senso, prosegue Izutsu, dal momento che «il "modo terreno di essere" risulta la via partecipata dalla maggioranza delle persone, gli uomini del "modo di essere ultra-terreno" appariranno necessariamente come "anormali". Le prospettive del Taoismo e del Sufismo rappresentano, quindi, una visione dell'Esistenza dell'uomo "anormale"» (ivi, p. 510).

Basta menzionare il *kami*, il *dao*, il *brahman* o l'universo del buddhismo, per percepire immediatamente la differenza. Il *kami* [...] «può essere visto come la natura spirituale di ogni esistenza individuale». Ma, secondo la tradizione shintoista, ce ne sono ottocentomila. La parola *kami* foneticamente significa «risplendente», e la tradizione shintoista afferma per bocca di un saggio del XIV secolo: «il *kami* è reale, è quella Luce che nel cielo è chiamata Dio, nell'Uomo Sincerità e nella Natura Spirito». Questo non è teismo, né animismo. Deriva da un altro modo di pensare e da una diversa cosmovisione⁷⁸.

Ancora: nella nostra cultura il monoteismo è spesso presentato come una forma superiore e più evoluta di cultura, di religione e di spiritualità. All'interno del nostro *mythos* questo può anche avere un senso. Ecco allora che alcuni studiosi occidentali di tradizioni orientali rileggono queste ultime con “occhiali monoteistici”.

Per esempio si è parlato di monoteismo dei *Veda*, per “salvarli” dall'essere considerati rozzi, politeisti, primitivi etc.

Tuttavia, per quanto poi si possano trovare alcuni punti di contatto con la nostra prospettiva monoteistica, i *Veda* non sono teisti: *ergo* non possono essere né monoteisti né politeisti e ancora meno a-teisti.

L'universo vedico può avere ordine, senso ed armonia, *ṛta*, senza accedere o accogliere una visione monoteista⁷⁹.

Del resto, come abbiamo già accennato ed avremo modo di vedere ulteriormente, anche il monoteismo biblico è molto meno monolitico di quello che una certa ermeneutica sembra dirci. Il che non significa certo che la *Bibbia* sia politeista. Ma il mistero del Divino appare ben più articolato, a cominciare ad esempio dalla pluralità dei suoi nomi, i principali dei quali sono *Elohim* e YHWH.

3.3.7. Una descrizione del monoteismo

All'interno del *mythos* teista, il monoteismo è una delle forme più sviluppate e diffuse di credo religioso. Molte le interpretazioni che ne sono state date.

⁷⁸ R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 162.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 163. Panikkar precisa che il *monos* non è necessariamente una categoria numerica, né il *theos* un'entità particolare. Per questo sia lo *hen* di Plotino sia il deismo europeo del XVIII sec. che l'*enoteismo* sono tutte forme di monoteismo (*ibidem*).

«Possiamo intenderlo», scrive Panikkar, «nel senso che esiste un unico *theos* e assumere questo *theos* come l'agente ultimo»⁸⁰.

I monoteismi possono essere molti: il monoteismo ellenico non è quello islamico ad esempio. Ma qui ci interessa più una visione in profondità sul monoteismo⁸¹, che una sua declinazione storica.

Il monoteismo riconosce l'esistenza di un Essere privilegiato. Infatti

il monoteismo è una particolare forma di teismo che afferma che quest'Unico Essere Supremo, che non "tramonta", è la Sorgente di tutte le cose. Questa Sorgente è diversa dalla molteplicità delle cose cui dà origine. Il monoteismo in senso stretto è la credenza in un Essere Supremo autosufficiente (solitario) e trascendente. Dio non ha consiglieri; al suo fianco non c'è nessuno. Questo Essere è una Sostanza, un'Entità sussistente di per sé, chiamata Dio. È l'Agente che è in ultimo responsabile di tutte le cose e di tutte le azioni. Dio è l'Entità suprema su tutte le cose esistenti⁸².

«Il segno particolare del monoteismo [ebraico]»⁸³ – continua Panikkar, citando un altro studioso – «non è il concetto di un dio creatore, eterno, benevolo, persino onnipotente; queste nozioni si possono trovare dovunque nel mondo pagano. È, piuttosto, l'idea di un Dio che è sorgente di ogni essere, non soggetto a un ordine cosmico, e che non emerge da un regno preesistente; un Dio libero dalle limitazioni della magia e dalla mitologia»⁸⁴.

Naturalmente sono molte le declinazioni possibili, come accennavamo. Dio è talmente trascendente, che non è solo al di sopra degli esseri, ma oltre la sfera stessa degli esseri. Sia pure Creatore, Origine, Fonte, Egli è comunque oltre, trascendente.

Questo Dio può permettere varie manifestazioni di sé, anche una certa pluralità culturale di forme. Può anche delegare alcuni poteri alla libertà delle creature o alla

⁸⁰ *Ivi*, p. 164.

⁸¹ Panikkar, ricordiamo, distingue tra monismo e monoteismo: il primo afferma che esiste fondamentalmente una sola realtà, ma essa non deve essere interpretata necessariamente come una realtà indifferenziata. Una divergenza tra monoteismo e monismo sta nel fatto che il primo non si accontenta delle distinzioni ed esige una separazione radicale tra Dio e tutto il resto (*ivi*, p. 165).

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Questo però è solo un versante della "percezione ebraica". La mistica ebraica presenta un divino che è sia trascendente che immanente.

⁸⁴ *Ibidem* (vi si cita: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, University of Chicago Press, Chicago-London 1960, p. 29).

Natura stessa. Anche un processo evolutivo può essere consentito. Ma in ultima istanza c'è solo una Sorgente dell'Essere⁸⁵.

Il monoteismo (ad esempio abramitico) non è solo un'asserzione logica. Esso comporta anche una storia e una rivelazione. I monoteismi sono religioni fondate. E in esse Dio è una Persona. Da qui favorite le relazioni con questa Persona, nelle forme dell'orazione, della devozione etc.

Egli diviene l'Amato ma anche l'Amante.

Il monoteismo è una soluzione potente perché, a suo modo, semplice: esso proietta in un Essere misterioso tutti i problemi umani ultimi: tempo, spazio, materia, male, vita, morte, tragedia, caso, casualità, intelligibilità... Visto che noi non siamo in grado di risolvere queste domande, la credenza in un Essere Supremo di tal fatta comporta che l'universo possa trovare la pace, per così dire, e divenire intellegibile. L'universo ha un Creatore, un Amante, una Provvidenza.

In verità proprio perché il monoteismo dà importanza all'amore nella relazione uomo-Dio, questo ne costituisce la forza, ma anche la debolezza (per la sua idea di fondo). Proprio l'amore infatti mette in crisi la trascendenza dell'Essere Supremo: Egli, pur se più in alto e diverso, risulta coinvolto. Altrimenti come potrebbe essere possibile "l'abbraccio"? L'amore insomma mette in crisi la trascendenza divina, ma rende anche impossibile l'immanenza divina, perché Dio deve pur sempre rimanere un *alter*⁸⁶.

Per questo molti monoteismi non sono puri, ma qualificati⁸⁷, cioè cercano di articolare il mistero di Dio con l'uomo e con il cosmo.

Le obiezioni tipiche e classiche al monoteismo – l'antropomorfismo di Dio e il problema del male – non lo intaccano radicalmente. Gli antropomorfismi sono pur sempre immagini che si adattano all'uomo e alla nostra percezione umana. Anche il problema del male sembra farlo traballare, ma il fondo del monoteismo dice che il suo Dio alla fine si pone al di sopra di tutti i principi umani e delle esigenze della mente umana. Egli è il Signore assoluto delle nostre menti e dei nostri sentimenti.

Panikkar prende come esempio il famoso passo di *Gen* 22, con il comando di Dio che chiede ad Abramo di sacrificare suo figlio. Il comando può essere aberrante, ma a pronunciarlo è il Signore assoluto delle mie azioni, ma pure dei miei sentimenti, dei

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 165-166.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 168.

⁸⁷ V. *infra*, pp. 173ss.; 195.

miei pensieri. Anche il rifiuto e la ripugnanza che posso provare mi vengono da Dio. Lui mi dà questi sentimenti, perché io li possa superare. Anche se *Elohim* mi appare un mostro, Egli è il Dio Assoluto. E in questo schema di cose io devo accettare. «In altre parole, Dio non scende sulla tavola rotonda delle discussioni logiche, matematiche, filosofiche. Dio è infinitamente al di sopra di tutto questo»⁸⁸.

Dio trascende le nostre obiezioni.

3.3.8. Obiezioni e critiche al monoteismo

Il discorso panikkariano è molto articolato, complesso e non possiamo seguirlo in tutte le sue sfaccettature. Già comunque, almeno in parte, sono emerse chiare alcune critiche che il filosofo muove al monoteismo:

- a) rischio che la trascendenza di Dio lo renda “totalmente altro” rispetto al mondo, alla creazione e alle creature;
- b) sostanzializzazione di Dio, che è inteso così come l’Essere Supremo, dunque la Sostanza Suprema;
- c) influenza del contesto socio-politico e storico monarchico in cui si è manifestato il monoteismo⁸⁹;
- d) il principio di ragionevolezza, come forza ma anche come limite del monoteismo: la realtà forse non è tutta intellegibile; il dogma parmenideo non basta. La realtà ha un lato opaco e irriducibile.

In verità Panikkar, come già sappiamo e come spiegheremo ancor più diffusamente, valorizza un *mythos* triadico, trinitario, relazionale, cosmoteandrico. In questo senso il monoteismo, per quanto straordinario, non è sufficiente. Del resto la nostra prospettiva ermeneutica (anche di lettura della *Bibbia*), vale la pena ribardirlo, non è monoteista-monista, ma trinitaria e triadica.

⁸⁸ *Ivi*, p. 169. Per un’altra interpretazione dell’enigmatica ingiunzione divina, v. *supra*, pp. 132ss.

⁸⁹ Riprenderemo a breve questa obiezione panikkariana insieme a quella relativa all’interpretazione/ricezione della rivelazione (in linguaggio monoteista): v. *infra*, pp. 165; 168; 173; 177ss. etc.

3.3.9. *Le critiche di Simone Weil al monoteismo e la provvidenza impersonale*

Come già accennato, anche Simone Weil dedica pagine intense ad una rilettura critica del monoteismo, con qualche accento simile a Panikkar (almeno per quanto riguarda la ricezione imperiale).

Simone Weil vede nella provvidenza intesa solo da un punto di vista personale un riduzionismo. Da una parte infatti cita Lao-Tzŭ, per mostrare un'altra idea di ordine, di armonia, che non si limita ad un aspetto antropomorfo, ma che è da intendersi come un'alea che tutto comprende: «la rete del cielo è vasta; larghe sono le sue maglie; eppure nulla le sfugge»⁹⁰. Dall'altra riflette sulla religione cristiana, che ha ben presente quest'idea di provvidenza divina. Tuttavia,

il cristianesimo ha subito una trasformazione, probabilmente in relazione al suo passaggio al rango di religione ufficiale romana. Dopo quella trasformazione il pensiero cristiano, con l'eccezione di qualche raro mistico sempre esposto al pericolo della condanna, non ammette altra provvidenza divina che non sia quella di una provvidenza personale. Questa nozione si trova nel Vangelo, perché Dio vi è chiamato il Padre⁹¹.

Ma, spiega Simone,

vi si trova anche la nozione di una provvidenza impersonale, e in un senso quasi analogo a quello di un'azione meccanica: «Siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. [...] Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,45.48). Dunque proprio la cieca imparzialità della materia inerte, quella spietata regolarità dell'ordine del mondo, affatto indifferente alla qualità degli uomini e quindi accusata tanto spesso di ingiustizia, proprio questa viene proposta all'anima umana come modello di perfezione. È un pensiero così profondo che nemmeno oggi siamo capaci di intenderlo; il cristianesimo contemporaneo lo ha completamente perduto⁹².

Gli esempi portati in tal senso dalla filosofa francese sono molteplici:

Tutte le parabole sulla semina corrispondono all'idea di una provvidenza impersonale. Dio fa cadere la grazia su tutti; quel che essa vi diverrà dipenderà da quel che essi sono; dove essa penetra davvero, i suoi frutti sono l'effetto di un processo analogo a un processo meccanico, e, come un processo

⁹⁰ S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, cit., p. 224.

⁹¹ *Ivi*, p. 225.

⁹² *Ibidem*.

meccanico, esso si compie nella temporalità. [...] L'assenza di intervento di Dio nell'operazione della grazia è espressa nel modo più chiaro possibile: «Così è il regno di Dio: come un uomo che getta il seme sul terreno; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce. Come, egli stesso non lo sa. Il terreno produce spontaneamente prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga» (Mc 4,26-28).

Anche per quanto riguarda la domanda, l'intercessione, l'analogia è con il meccanismo:

ogni autentico desiderio di bene puro, da un certo grado di intensità in poi, provoca la discesa del bene corrispondente. Se l'effetto non si produce, vuol dire che il desiderio non è autentico, o è troppo debole, o che il bene desiderato è imperfetto, o è impuro. Dio non rifiuta mai, quando le condizioni sono adempiute. [...] Perciò scrive ci prescrive di essere importuni. Anche le sue parabole a questo proposito evocano un meccanismo. È un meccanismo psicologico quello che costringe il giudice a soddisfare la vedova: «dato che questa vedova mi dà tanto fastidio, le farò giustizia perché non venga continuamente a importunarmi» (Lc 18,5) e l'uomo che dorme ad aprire al suo amico: «anche se non si alzerà a darglieli perché è suo amico, almeno per la sua invadenza si alzerà a dargliene quanti gliene occorrono» (Lc 11,8). Se noi riusciamo ad esercitare una specie di costrizione nei confronti di Dio, non può trattarsi che di un meccanismo istituito da Dio⁹³.

La Weil continua la sua perlustrazione dei *Vangeli* in tal senso; anche il giudizio appare come qualcosa di impersonale:

Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce, e non viene alla luce perché le sue opere non vengano riprovate. Invece chi fa la verità viene verso la luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio (Gv 3,18-21);

e così altri "ritrovamenti" in questa direzione ermenutica in Gv 5,30 e in 12,47-50, nella parabola degli operai dell'undicesima ora etc.⁹⁴. Si tratta, dice la Weil, di una sorta di «fisica sovrannaturale dell'anima umana»⁹⁵.

Ma tornando sul problema, la Weil è ancora più esplicita. Da una parte la provvidenza è

⁹³ Ivi, pp. 225-226.

⁹⁴ Ivi, p. 227.

⁹⁵ *Ibidem*.

una disposizione eterna e universale che costituisce il fondamento dell'immutabile ordine del mondo. La provvidenza non appare mai diversamente, salvo errore, né nei testi sacri della Cina dell'India, della Grecia, né nei *Vangeli*⁹⁶

Dall'altra la religione cristiana, come già accennato, si è "monarchizzata":

Quando la religione cristiana fu ufficialmente adottata dall'Impero romano, fu relegato in ombra l'aspetto impersonale di Dio e della provvidenza divina. Si fece di Dio un duplicato dell'imperatore⁹⁷.

Del resto, precisa la Weil, esiste un'obbedienza cieca ad una monarchia mondana e di potenza, ed esiste invece il conformarsi con obbedienza a questo meccanismo, a questo ordine, a questo *nomos*, che potremmo chiamare *dharma*, *ἥτα* etc. Si tratta di qualcosa che la Weil paragona all'*amor fati* stoico, «che fu quello di tutto il mondo antico, fino all'Estremo Oriente»⁹⁸.

Torna dunque nella Weil una critica al contesto monarchico, imperiale che fa del monoteismo una caricatura delle sue pur grandi intuizioni.

Certo qui la riflessione weiliana non è filosoficamente elaborata come quella di Panikkar, anche perché abborda il problema in modo meno sistematico e all'interno di altre tematiche che costituiscono il fulcro de *La prima radice*⁹⁹. In Panikkar forse poi è maggiormente mantenuto, al meno rispetto all'opera weiliana qui considerata, sia l'aspetto personale che impersonale del mistero divino¹⁰⁰.

3.3.10. Il monoteismo, la «distinzione mosaica» e la violenza secondo Jan Assmann

L'egittologo Jan Assmann ha a lungo meditato e scritto sul monoteismo in rapporto alle religiosità politeiste dell'Egitto e del Vicino Oriente. Il suo libro più famoso e che

⁹⁶ Ivi, p. 232.

⁹⁷ Ivi, p. 232.

⁹⁸ Ivi, p. 247.

⁹⁹ Molti altri riferimenti in merito potremmo trovare nei *Quaderni*.

¹⁰⁰ Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, cit., pp. 233ss.

più ha suscitato scalpore ed infinite polemiche è *Mosè l'egizio*¹⁰¹, anche se lo studioso ha continuato a rielaborare le sue teorie.

Le riassumiamo molto brevemente.

Secondo Assmann il monoteismo nasce con il Mosè dell'*Esodo*. La sua non è una ricostruzione storica, ma piuttosto «mnemostorica», cioè fondata sul recupero del ricordo e della ricezione della figura di Mosè nella coscienza occidentale: e questo appunto avviene soprattutto attraverso il Mosè esodico¹⁰². Assmann riprende alcune intuizioni del discusso libro freudiano, *L'uomo Mosè e la religione monoteista* (1934-38), secondo il quale Mosè non era ebreo, ma un egiziano, seguace della rivoluzione monoteista che il faraone egiziano Amenofi IV cercò di imporre al suo popolo intorno al 1350 a.C. In verità per Assmann il Mosè egizio è quello dell'*Esodo*, ed è lui che introdurrà il monoteismo nella coscienza occidentale. Infatti la rivoluzione di Amenofi IV Ekhnaton fallì, dopo la sua morte, e il dio solare Aton, monoteisticizzato, rientrò nel «cosmoteismo» politeista egiziano.

E in effetti è il Mosè esodico che contrappone al cosmoteismo egiziano il monoteismo biblico, caratterizzato da quella che Assmann chiama la «distinzione mosaica» tra vero e falso, tra vero e falso credente, tra fedele e idolatra, tra vera e falsa religione. Tale distinzione sarebbe sconosciuta al politeismo. In origine tale distinzione sarebbe stata introdotta da Ekhnaton, ma, una volta “rientrata”, divenne effettiva con Mosè¹⁰³. Così riassume alcune tesi assmanniane il teologo Gibellini:

L'analisi di Assmann è tutta sviluppata nella contrapposizione tra politeismo come cosmoteismo, e monoteismo. La religione monoteista mosaica è introdotta all'insegna del comandamento «Non avrai altro Dio» (*Es* 20,3; *Dt* 5,7) e funziona come contro-religione nei confronti del politeismo. Il politeismo è plurale; divinizza la pluralità delle forze della natura; è religione naturale; è cosmoteismo, in quanto divinizza il tutto¹⁰⁴.

Queste religioni cosmoteiste erano facilmente “traducibili” l'una nell'altra, con un interscambio culturale continuo:

¹⁰¹ J. Assmann, *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano 2000.

¹⁰² Per Assmann insomma si tratta di distinguere tra storia intesa come il modo in cui il monoteismo si è lentamente imposto in Palestina e mnemostoria, cioè il modo in cui la *Bibbia* ricostruisce, ricorda e racconta il cammino del monoteismo.

¹⁰³ J. Assmann, *Mosè l'egizio*, cit., pp. 17-23.

¹⁰⁴ R. Gibellini, *Il monoteismo e il linguaggio della violenza. Il dibattito teologico sul libro di Jan Assmann Mosè l'egizio*, in *Monoteismo – divinità e unità riconsiderate*, in *Concilium* 4/2009, p. 142.

Era facile equiparare il dio del sole di una religione al dio del sole di un'altra e così via. I nomi degli dèi di religioni diverse erano traducibili sulla base di questa equivalenza funzionale. [...] Agli antichi politeismi era del tutto estraneo il concetto di falsa religione. Gli dèi di religioni straniere non erano considerati falsi e fittizi, ma in molti casi divinità proprie sotto altro nome»¹⁰⁵.

E questo rese possibile

patti “internazionali” basati sul reciproco riconoscimento dei rispettivi dèi sui quali si giurava¹⁰⁶.

Del resto,

sono ben noti i casi di *interpretatio latina* di divinità greche e di *interpretatio graeca* di divinità egizie. [...] Così nell'ambito del diritto delle genti si formò una specie di teologia interculturale¹⁰⁷.

Ora la «distinzione mosaica» appare come qualcosa di rivoluzionario e dirompente rispetto a tutto ciò. Il monoteismo introduce questo criterio di vero/falso, di “o con me o contro di me”, ignoto al politeismo e che permette di vedere l'altra religione come non vera, idolatra, pagana. In questo modo si rischia di introdurre la violenza religiosa, che potrebbe trovare qui un suo principio. Il politeismo sarebbe inclusivista, mondano, ottimista, mentre il monoteismo esclusivista, violento, intollerante, amartiocentrico¹⁰⁸.

Queste teorie hanno suscitato molto dibattito, anche polemico. Tanti critici di Assmann hanno messo in discussione l'attendibilità storica della ricostruzione dell'egittologo, il quale però ribatte continuamente che la sua è una “mnemostoria”, una storia della ricezione, più che una “storia storica”.

Inoltre Assmann idealizzerebbe le religioni politeiste e le vedrebbe troppo pacifiche: le guerre dei grandi imperi furono anche guerre “con i loro rispettivi dèi” a favore: gli dèi sono con noi!

Viene poi criticata l'equivalenza meccanica: monoteismo = violenza, come se quest'ultima inerisse naturalmente il monoteismo e non ne fosse una perversione.

¹⁰⁵ J. Assmann, *Mosè l'egizio*, cit., p. 19.

¹⁰⁶ J. Assmann, *Non avrai altro Dio*, il Mulino, Bologna 2007, p. 9.

¹⁰⁷ J. Assmann, *Mosè l'egizio*, cit., pp. 74ss.

¹⁰⁸ Cfr. R. Gibellini, *Il monoteismo e il linguaggio della violenza. Il dibattito teologico sul libro di Jan Assmann Mosè l'egizio*, cit., p. 144.

In effetti molti studiosi hanno ribattuto ad Assmann che la sua raffigurazione del monoteismo non è quella di un monoteismo maturo, vero. Il monoteismo biblico sarebbe un monoteismo dell'Alleanza, della *šekinah*, della liberazione (contro la schiavitù). I toni "estremi" sarebbero quindi contro una cultura (anche religiosa) schiavizzante; insomma la vera dialettica non sarebbe tanto Dio vs "altri dèi", bensì libertà vs schiavitù.

Inoltre il cristianesimo in particolare sarebbe un monoteismo trinitario, con al centro un "Dio dei piccoli, degli umili", non un monarca, un Dio-imperatore e faraonico.

In questo senso potremmo definire queste accezioni diverse di monoteismo come monoteismi qualificati. Quindi avrebbe ragione Assmann nel denunciare i rischi di un monoteismo assoluto, ma è anche vero che il monoteismo ha tanti correttivi interni.

Del resto l'egittologo, anche per rispondere alle numerose obiezioni, ha ulteriormente approfondito le sue riflessioni. Così si è soffermato sulla violenza del linguaggio biblico ad esempio di certi passi esodici o deuteronomici, mostrandone l'origine politica, per lo più legata al contesto monarchico. Alcuni passi biblici sembrano ricalcare il diritto reale assiro che chiede ai vassalli lealtà assoluta¹⁰⁹. Il dispotismo assiro verrebbe traslato per così dire su Dio.

Assmann cerca di spiegare che questo avverrebbe anche perché la *Bibbia* vorrebbe sottolineare la novità monoteistica in modo radicale, dirompente, riutilizzando in modo audace, quasi antifrastico, le parole più aggressive della politica "politeista" del tempo. La *Bibbia* presenterebbe, in modo storicamente non attendibile, ma mnemostoricamente accettabile, il monoteismo come una svolta immediata a seguito della rivelazione sinaitica, e non come un graduale e lento sviluppo, come fu, almeno secondo molti storici. Il tutto per mostrarne il carattere antagonistico nei confronti delle culture vigenti.

In questo senso il monoteismo avrebbe realmente una funzione liberatoria rispetto alle altre concezioni del tempo: infatti l'impulso iniziale sarebbe quello di affrancare l'uomo dall'onnipotenza del cosmo, dello stato, di ogni sistema totalizzante. Insomma,

fare di Dio il legislatore e del diritto una questione divina, la quintessenza dell'impegno religioso, rappresentò per il mondo antico una svolta radicale. Presentandolo come liberatorio la *Bibbia* ha assolutamente ragione¹¹⁰.

¹⁰⁹ J. Assmann, *Non avrai altro Dio*, cit. pp. 90ss.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 79.

E ancora:

il passo rivoluzionario compiuto dal monoteismo biblico consiste, voglio ribadirlo ancora una volta, nell'aver incluso nel concetto di "violenza brutta" [cioè basata su i tre sentimenti di ira, avidità e paura] – che deve essere domata tramite la legge – anche la violenza dispotica o tirannica usata dal sovrano per far valere, non il diritto e la giustizia¹¹¹, bensì i propri scopi e interessi personali. In questo modo la legge viene sacralizzata, trasformata cioè in questione divina, e sottratta alla discrezionalità dei re¹¹².

Come si vede, Assmann ha cercato di articolare ulteriormente le sue posizioni, sfumandole e mettendo in rilievo anche aspetti positivi del monoteismo biblico¹¹³. Assmann cita Freud, in proposito:

Tra i precetti della religione mosaica se ne trova uno che è più importante di quanto non si riconosca a prima vista. È il divieto di fare immagini di Dio, l'imposizione di adorare un Dio che nessuno può vedere. [...] Quando questo divieto fu accettato, esso dovette esercitare un effetto profondo. Esso significa infatti posporre la percezione sensoria alla rappresentazione cosiddetta astratta, un trionfo della spiritualità sulla sensibilità¹¹⁴.

Per questo la stessa equivalenza monoteismo = violenza non deve essere assolutizzata:

Oggi, più di duemila anni dopo, è importante mettere in chiaro che la violenza del monoteismo non ne fu la conseguenza necessaria. [...] Non è nelle mani dei credenti che prende fuoco la miccia della dinamite semantica contenuta nei testi sacri delle religioni monoteiste, ma in quella dei fondamentalisti, che ambiscono al potere politico e che si servono di argomenti religiosi per trascinare con sé le masse¹¹⁵.

E ancora:

¹¹¹ Per Assmann «la trasformazione della religione in etica e dell'etica in teologia fu un passo rivoluzionario con cui Israele si differenziò in maniera chiara e univoca dalle altre religioni. Anzi, oserei dire che una religione di questo tipo non esisteva in alcuna parte del mondo» (ivi, p. 77).

¹¹² Ivi, pp. 85-86.

¹¹³ Assmann distingue anche tra un monoteismo esclusivistico, dal linguaggio violento e oltranzista, e uno più inclusivo, che accetta anche gli altri dèi (cfr. ivi, pp. 32ss.).

¹¹⁴ Ivi, pp. 49-50 (la citazione è da S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938* (1939), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980, vol. XI, p. 125).

¹¹⁵ Ivi, p. 128.

la violenza pertiene all'ambito della politica, non a quello della religione, e una religione che si rifà alla violenza rimane bloccata nel campo della politica, mancando al suo specifico compito in questo mondo. Bisognerebbe fare in modo che le religioni monoteiste, nate dallo spirito della politica e della legislazione, fossero radicalmente depoliticizzate, così che all'ordine del politico, inconcepibile senza la violenza, si possa contrapporre un altro ordine, il cui potere si fondi sulla non violenza¹¹⁶.

Si tratterebbe, dice Assmann, di ritrovare la traducibilità tra una religione e l'altra, andando al di là delle strutture cristallizzate di tante religioni, tra pervertimenti "storici" e senso intimo, superando le distinzioni (anche quella mosaica), ed appellandosi ad una religione non particolare, ma universale, profonda, valida per tutti, capace di parlare ai cuori degli uomini:

È la saggezza di cui erano impregnati uomini come Mendelssohn e Lessing o, nel Novecento, Albert Schweitzer, il Mahatma Gandhi e Rabindranath Tagore, che è necessario portare in auge¹¹⁷.

Le riflessioni assmaniane, come si vede, sono complesse, interessanti e con alcuni punti di contatto con la critica panikkariana: ad es. il rischio di violenza, di assolutizzazione, l'eliminazione delle pluralità e delle traducibilità interculturali¹¹⁸, l'importanza del contesto monarchico. Per altro, come visto, Assmann cerca di sottolineare alcuni aspetti positivi del monoteismo. Anche Panikkar del resto valorizza alcune istanze del monoteismo, che andrebbero ritradotte e svincolate dalla ricezione originaria.

Tuttavia manca forse, nonostante tutto, una dinamica simbolico-interiore interamente assunta nell'interpretazione di Assmann: da una parte lo studioso legge euristicamente la violenza della *Bibbia* in un'ottica retorica, di finzione letteraria e di fatto simbolica (si tratterebbe di una «semantica culturale»¹¹⁹ della cesura, dell'antagonismo, peculiare al monoteismo); egli parla anche di mnemostoria, inserendo la questione in un ambito di ricezione e di ermeneutica; ma dall'altra pure rimane forse troppo legato al "mito della storia". Inoltre Assmann non sembra considerare aspetti non monoteistici della *Bibbia*, tenendo in poca o nessuna considerazione anche le correnti mistiche (ebraiche, cristiane e islamiche) che hanno letto diversamente la *Bibbia* e i loro testi sacri. Inoltre è carente l'ermeneutica diatopica, interculturale (Oriente asiatico, Africa etc.).

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 133-134.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 131.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 13.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 29ss.

3.3.11. La critica femminista al monoteismo

Il pensiero femminista ha messo fortemente in discussione l'immagine di Dio delle tradizioni monoteiste contestandone anche il linguaggio, sentito come irrimediabilmente maschile e patriarcale¹²⁰.

Luce Irigaray, in un suo recente volumetto dal titolo *Il mistero di Maria*¹²¹, cerca di indagare aspetti di Maria rimasti secondo lei nascosti a causa della nostra «tradizione patriarcale e fallocratica»¹²². Tutto il pensiero della filosofa lavora sulla differenza sessuale e vede dunque l'immagine monoteista come una costruzione irrimediabilmente monosoggettiva maschile¹²³.

Un ripensamento del linguaggio teologico è ben vivo poi nelle teologie femminili di tante teologhe cristiane. Molti i tentativi di una rilettura al femminile della Trinità, che è generalmente presentata con nomi maschili: Padre, Figlio e Spirito Santo (e Dio stesso, nella sua trascendente realtà che sorpassa i generi, è Padre¹²⁴). Tante le strategie che la teologia femminista ha messo in atto per superare il condizionamento androcentrico. Ad esempio: a) si recupera l'ineffabilità e non-nominabilità di Dio, che non può essere racchiuso in alcun nome (R.R. Ruether, R. Chopp, E. Schüssler Fiorenza); b) un'altra via è quella della nominazione transpersonale di Dio, che sta oltre ogni genere maschile o femminile che sia (M. Daly); c) una terza strategia prova a dire Dio con un linguaggio femminile, controbilanciando quello abitualmente maschile. Si tratta di elaborare un linguaggio e simboli che siano teologici ma anche teologici [cioè relativi al dire Dio al femminile]¹²⁵. Il tentativo più radicale in tal senso è quello di E.A. Johnson, che arriva a parlare del Dio Vivente come di *Colei che è*

un titolo divino che significa la potenza creatrice, relazionale dell'essere che anima, com-patisce, sostiene e abbraccia l'universo. COLEI CHE È indica il santo mistero al di là di ogni immaginazione

¹²⁰ Cfr. M. Daly, *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 1990; per una efficace sintesi delle critiche di tanta teologia femminista, cfr. E.E. Green, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, cit., pp. 96ss.

¹²¹ L. Irigaray, *Il mistero di Maria*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2010.

¹²² *Ivi*, p. 52.

¹²³ Sul pensiero di Luce Irigaray, utilizzato nella pratica educativa, v. *infra*, pp. 323ss.

¹²⁴ Per questo breve *excursus*, ci basiamo su R. Gibellini, *Trinità al femminile*, in E.A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 5-9, che qui riassumiamo.

¹²⁵ E.A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, cit., p. 35.

che crea donne e uomini perché siano *imago Dei*, la grammatica dell'autoespressione di Dio e di chi partecipa alla sua attenzione liberatrice per questo mondo conflittuale e per tutte le sue creature¹²⁶.

La teologa nordamericana declina anche la Trinità al femminile come *Sophía*-Padre, *Sophía*-Cristo, *Sophía*-Spirito¹²⁷.

Per la teologa K.E. Børresen, il tema cruciale dell'*imago Dei* va ripensato in una teologica olistica, che onori il maschile e il femminile, uscendo dalle angustie patriarcali della tradizione¹²⁸.

Sono solo cenni per dire come la questione sia ricca e complessa. La critica femminista va tenuta in grande considerazione e integrata con quella interculturale.

3.3.12. Una rivisitazione critica del monoteismo secondo Bori

Anche Bori rivolge la sua attenzione all'ermeneutica del monoteismo (tenendo conto, tra le altre, delle ricerche assmaniane). Pur non mettendone in discussione radicalmente il *mythos*, Bori ne propone una rilettura critica, per cercare di vedere se il monoteismo comporta in sé esclusivismo e violenza.

Tra i tanti monoteismi esistenti, Bori si concentra su quelli abramici, di fatto anche i più noti come tali.

Per Bori il monoteismo è caratterizzato da un «*ethos* profetico», per cui il profeta parla al posto di un Dio di cui non conosce l'essenza, ma la volontà. Dio stesso, per voce del profeta, si fa legislatore del suo popolo, titolare lui stesso della misericordia come della collera¹²⁹.

Rispetto all'esclusivismo, Bori sottolinea come

il monoteismo originario non esclude l'esistenza di altri dèi, quel che è escluso è che il culto e la vita siano orientati verso una divinità che non sia il Dio dei Padri e dell'Esodo. Così va inteso il primo comandamento: «Non avrai altri dèi all'infuori di me» etc.¹³⁰.

¹²⁶ *Ivi*, p. 38.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸ Per una breve presentazione del pensiero della teologa, anche nell'ambito di un ripensamento della cultura dei diritti umani, v. *infra* pp. 368ss.

¹²⁹ Cfr. P.C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, cit., pp. 45ss.

¹³⁰ *Ivi*, p. 50.

Bori analizza poi il legame tra contesto monarchico-assolutista e monoteismo. Anche qui Bori cerca di “ripulire” il paradigma monoteista dalla contaminazione esiziale col potere:

Non ritengo che si possa ricavare dal paradigma monoteistico, concepito come qui si propone in stretta connessione con l'*ethos* profetico, la conclusione immediata e coerente d'una monarchia politica esattamente simmetrica all'unità divina¹³¹.

Bori si rifà ad esempio alle parole sprezzanti con cui la divinità concede ad Israele l'istituzione regale:

Agli occhi di Samuele la proposta dispiacque, perché avevano detto: “Dacci un re che sia nostro giudice”. Perciò Samuele pregò il Signore. Il Signore disse a Samuele: “Ascolta la voce del popolo, qualunque cosa ti dicano, perché non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di loro. Come hanno fatto dal giorno in cui li ho fatti salire dall'Egitto fino ad oggi, abbandonando me per seguire altri dèi, così stanno facendo anche a te. Ascolta pure la loro richiesta, però ammoniscili chiaramente e annuncia loro il diritto del re che regnerà su di loro”. (1Sam 8,6-9);

ma pensa anche alla diffidenza verso il potere politico nel NT («Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mc 12,17; Mt 22,21; Lc 20,25), come pure alle parole di Paolo in Rm 13.

Insomma, spiega Bori,

si può concludere che l'esclusivismo teologico, come anche l'assolutismo politico costituiscono sviluppi storicamente importanti, ma non sono deduzioni intrinsecamente necessarie al paradigma monoteistico, e non appartengono alla sua «teologia politica» originaria¹³².

3.3.13. *Il monoteismo qualificato o esoterico secondo Corbin*

Correttivi al monoteismo sono stati pensati all'interno del monoteismo stesso, come abbiamo già riferito.

Il grande islamologo Henry Corbin è tornato spesso sull'argomento e ha scritto inoltre un'opera dedicato al problema: *Il paradosso del monoteismo*.

¹³¹ *Ivi*, p. 51.

¹³² *Ibidem*.

La tesi di fondo è che solo un monoteismo esoterico e non exoterico sia una retta esperienza ed interpretazione del Dio-Uno. Insomma il monoteismo si salverebbe nella sua forma esoterica o qualificata, per dirla con Panikkar.

Corbin spiega, naturalmente a partire dall'Islam, ma con un discorso che si allarga ai monoteismi abramici, che la formula *Lā Ilāha illā Allāh* («Non c'è divinità se non Dio [Allāh]») nella sua forma exoterica, «perisce nel suo stesso trionfo, si autodistrugge diventando, a sua insaputa, *volens nolens*, una idolatria metafisica»¹³³. È questo il primo paradosso del monoteismo.

Infatti, argomenta Corbin,

il pericolo [...] è quello di fare di Dio non l'Atto puro di essere, l'essere-Uno, bensì un *Ens*, un *ente* (*mawjūd*), sia pure infinitamente al di sopra degli altri enti. Poiché è costituito già come *ente*, la distanza che si cerca di instaurare tra *Ens supremum* e *entia creata* non fa che aggravare la sua condizione di *Ens supremum* come quella di un ente. Non appena infatti lo si sia investito di tutti gli attributi positivi concepibili, portati al loro grado più eminente, non è più possibile allo spirito risalire ancora oltre. [...] Ed è questa l'idolatria metafisica, la quale contraddice lo statuto dell'*ente*, poiché è impossibile per un ente, un *Ens*, di essere *supremum*¹³⁴.

Insomma l'entificazione dell'Uno ne fa al massimo un super-Ente, che non è più l'Uno ma "solo" appunto un grande Ente. Eppure l'*Ens*, per sua essenza, fa riferimento a oltre se stesso, all'*esse*, all'atto di essere che lo trascende e che lo costituisce come tale.

Questo ci porta, secondo Corbin, nel secondo paradosso del monoteismo, nella sua forma esoterica, che può essere detta *teomonismo*, il cui simbolo di fede è *Laysa fī'lwojūd siwā Allāh* («nell'essere non c'è che Dio). Ecco allora che

il teomonismo non professa, dunque, che l'Essere divino è il solo *ente*, bensì l'essere-Uno, e proprio questa *unitudine* dell'essere fonda e rende possibile la moltitudine delle sue epifanie, che sono gli *enti*; il solo *esistere* conferisce esistenza agli *esistenti* molteplici in quanto al di fuori dell'essere c'è solamente il nulla. In altre parole, l'essere-Uno è la fonte della moltitudine delle teofanie¹³⁵.

Si chiarisce quindi in questa prospettiva che la Fonte e Principio non può essere in alcun modo un *Ens*, e che gli *enti* sono epifanie, teofanie dell'Atto puro di essere. In questo

¹³³ H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 5.

¹³⁴ *Ivi*, p. 7.

¹³⁵ *Ivi*, p. 6.

modo insomma si evita la super-idolatria di un *Ens supremum*. È interessante notare come alcune di queste osservazioni non siano lontane della ripresa e svolta ontologica di Heidegger, che critica l'errore della precedente metafisica che ha entificato l'Essere.

Corbin cita ampiamente, a sostegno di queste interpretazioni, Proclo e il suo commento al *Parmenide* platonico, lo pseudo-Dionigi Areopagita e il grande mistico islamico Ibn 'Arabī.

In qualunque caso l'Uno non dice affatto la sua natura numerica, ma è un simbolo per dire l'assolutamente Ineffabile. Infatti,

l'uno non è Uno, non possiede l'attributo Uno. È essenzialmente *unifico, unificante*, costitutivo cioè di tutti gli Uni, di tutti gli esseri che non possono essere *ente* se non essendo ogni volta *un* ente, vale a dire unificati, costituiti in unità dall'Uno unifico¹³⁶.

Tuttavia si profila qui, ulteriormente, il secondo pericolo, il secondo paradosso del monoteismo: l'unità dell'essere in qualche modo cancella gli enti, la pluralità, la diversità, la varietà. Tutto è riassunto in un *Monos* che di fatto annullerebbe le teofanie, che non sarebbero più tali, ma mere illusioni.

Tale pericolo è scongiurato con un'ontologia che sappia tenere insieme, a due livelli, a due gradi, il mistero dell'Uno unifico e delle teofanie.

I mistici islamici ricorrono a similitudini e paragoni affascinanti per cercare di dire l'integrazione ontologica di questi due livelli. Ad esempio citano l'inchiostro e le lettere, l'Inchiostro cosmico e il Calamaio primordiale. Da una parte l'inchiostro è unico, e, evidentemente, le lettere sono molteplici. Ma l'unicità dell'inchiostro non “distrugge” la molteplicità delle lettere. Sarebbe insensato, perché non avremmo più nulla da leggere. Invece, ci ricorda Corbin, citando le *auctoritates* islamiche, il vero mistico, il vero “gnostico” è colui che sa cogliere simultaneamente l'Uno e il molteplice¹³⁷. Insomma,

l'Uno trascendente è dunque l'unifico, l'unitivo, ciò che costituisce l'ente quale ente, perché diversamente [...] non avremmo che caos, e non esisterebbero *gli* esseri. Essere un ente significa essere costituito *uno*, essere unificato dall'Uno unifico. Ma allora gli atti ontologici molteplici, unificanti gli enti, sono sempre l'Atto-essere unico dell'Uno e devono essere rappresentati da 1 x 1 x 1

¹³⁶ *Ivi*, p. 8.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, p. 10.

x 1 etc.. In altre parole, l'Unitudine dell'Uno unifico non è un'unità aritmetica, bensì un'unità ontologica. Ed è questo il significato di *Laysa fī'lwojūd siwā Allāh*. In compenso gli enti molteplici attualizzati dall'Uno unifico sono rappresentati da 1 + 1 + 1 + 1, ecc.¹³⁸.

Ecco allora che il vero teosofo mistico è «colui che vede simultaneamente la divinità nella creatura, l'Uno nel molteplice, e il creaturale nella divinità, la molteplicità delle teofanie nell'Unitudine che si “teofanizza”»¹³⁹. Si instaura così un «pluralismo metafisico»¹⁴⁰, capace di vedere sia *la molteplicità nell'unità* che *l'unità nella molteplicità*¹⁴¹.

Questi accenni al monoteismo qualificato, mostrano come in casi del genere venga infranta la trascendenza del Dio assoluto¹⁴². Potremmo dire, solo in parte paradossalmente, che con il monoteismo qualificato abbiamo quasi abbandonato il monoteismo. Il divino del monoteismo qualificato è, se non deontologizzato¹⁴³, certo de-entificato. Questo correttivo interno è presente anche nel cristianesimo (si pensi, ad es., agli aspetti teofanici nello pseudo-Dionigi Areopagita, in Scoto Eriugena, in Dante¹⁴⁴ etc.), così come nell'ebraismo mistico, di certa *Qabbalah*¹⁴⁵.

3.3.14. La Bibbia e il monoteismo: una questione complessa e articolata

Tutta l'ampia digressione filosofica ci interessa direttamente, intanto perché è necessaria una descrizione precisa del *mythos* teista, nella sua forza ma anche nei suoi limiti. Inoltre il monoteismo, come dicevamo, è in stretta relazione con la *Bibbia*. Abbiamo già detto che una concezione *vulgata* vuole la *Bibbia* come il Libro del monoteismo, una pietra fondativa di questo *mythos* (si vedano anche le posizioni, per altro almeno in parte critiche di questi assunti, dell'egittologo Assmann).

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ivi*, p. 11.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 13.

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁴² Cfr. anche P. Lapedes-J. Moltmann, *Monoteismo ebraico-dottrina trinitaria cristiana*, Queriniana, Brescia 1980, p. 25, dove Lapedes, commentando *Gen* 18, la teofania dei tre uomini a Mamre, *locus classicus* di un pensiero triadico ebraico, così commenta: «[Il passaggio dal plurale dei tre uomini al singolare di Dio] risponde ad un monoteismo dinamico [ma potremmo dire anche qualificato] che si sforza di garantire la varietà d'esperienza dell'unico Dio».

¹⁴³ V. *infra*, p. 191.

¹⁴⁴ Sicuramente anche attraverso la mediazione dello pseudo-Dionigi, del *De causis* etc.

¹⁴⁵ In verità alcune di queste teologie non sono forse solo moniste, ma autenticamente a-dualiste, o comunque potrebbero essere lette in tal senso.

In verità vogliamo mostrare come il cosiddetto monoteismo biblico è molto meno granitico e monolitico di quello che si possa credere.

Naturalmente non stiamo dicendo che nella *Bibbia* non ci siano istanze monoteiste, ma che essa presenta anche altri aspetti del Divino che non sembrano racchiudibili in un monoteismo classico (ma almeno qualificato)¹⁴⁶. In verità nella *Bibbia* si dà (anche) un *mythos* trinitario.

Inoltre un'ermeneutica matura deve considerare molti aspetti e molte sfaccettature di questo monoteismo. Non si tratta di decostruirlo, ma di problematizzarlo in quell'ottica interculturale e intraculturale che guida il nostro studio.

Nel capitolo esegetico offriremo molti esempi concreti di una lettura simbolica, interiore, trinitaria del testo biblico (anche rispetto a passi considerati “fondativi” del monoteismo).

Vogliamo qui accennare ad alcuni punti importanti della rivisitazione critica del *mythos* teista con il quale abbiamo generalmente letto il testo biblico, mostrando altre possibili aperture ermeneutiche.

Ecco i principali:

a) il contesto monarchico¹⁴⁷. I tempi e i luoghi in cui fiorì il monoteismo (anche biblico) erano luoghi e tempi in cui le società erano rette da re e imperatori. La società politica prestava al monoteismo quanto meno il suo linguaggio. Esso era il più adatto. Dio diventava il Re dei re, il Signore dei signori e l'Imperatore dell'universo. Il *monos* del monoteismo, la *proto-archeia* del teismo diventano così un principio monarchico. Potremmo citare poi Costantino e Teodosio come esempi del potere del *mythos* monoteista.

Non si sta dicendo che il monoteismo è il risultato di un'ideologia politica e neppure che il monoteismo sia la sicura origine delle monarchie politiche. Pur non assolutizzando nessuna relazione di causa-effetto, un qualche legame è indubitabile.

¹⁴⁶ V. *supra*, pp. 173ss.

¹⁴⁷ Sul problema “politico” del monoteismo resta classico E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, dove il teologo espone la sua tesi della «liquidazione di ogni teologia politica» da parte della fede cristiana. Per Peterson (in polemica con Carl Schmitt), la teologia cristiana della Trinità impedisce al cristianesimo di essere utilizzato come garanzia per qualunque impresa politica di dominio, al contrario di un certo arianesimo politico, che conduce alla divinizzazione pagana dello stato. Per questo, se impostato in questo modo, secondo Peterson «il monoteismo come problema politico è teologicamente finito» (*ivi*, p. 70).

Questo ci fa comprendere come oggi possiamo demitizzare il testo biblico sotto questo aspetto e “rimitizzare” e “transmitizzare” il “messaggio monoteista”, filtrandolo attraverso una ricezione diversa, che non sia più monarchica e “imperiale”.

Il libro sacro stesso non è «calato dal cielo, non contiene la parola di Dio allo stato puro; è nato invece dalla terra, dalla cultura, dagli uomini religiosi tesi alla ricerca insonne del volto del Dio invisibile»¹⁴⁸.

Questo per altro non deve portare a svalutare in sé le istanze monoteistiche, che, come ammesso anche da Assmann, hanno avuto pure aspetti positivi e di liberazione rispetto a determinate concezioni “cosmocentriche” politeiste;

b) il contesto patriarcale, monosoggettivo e androcentrico, che si rispecchierebbe in un monoteismo gerarchico, assoluto, non preminentemente relazionale, di logica prettamente maschile, e che andrebbe in tal senso radicalmente ripensato;

c) il problema dell’interpretazione della rivelazione. Esso è in stretta connessione con i due punti precedenti. Nel *mythos* monoteista il linguaggio della rivelazione è essenziale. Si ricordi ancora una volta che in altri *mythoi* non è così.

I *Veda* ad esempio non concepiscono la rivelazione, come nelle tre religioni abramitiche. Piuttosto essi sono *śruti*, che significa «ascolto»: della realtà, del mistero. I *Veda* sono Parola primordiale, senza rivelazione, senza autore. O piuttosto: la rivelazione è continua. Il mistero continuamente si rivela¹⁴⁹.

In qualunque caso restiamo per ora nel *mythos* teista. Non mettiamo in discussione la validità della rivelazione divina. Solo vogliamo mostrare come il tallone di Achille di ogni critica al monoteismo sia qui.

La rivelazione è un’esperienza genuina del divino. Ma essa richiede un’interpretazione umana, che sarà necessariamente condizionata dal contesto. Ecco allora che Dio diventerà il Re, l’Imperatore o il Legislatore supremo (uomo, maschio, naturalmente). Perché questo è il contesto di ricezione dell’esperienza. Ancora una volta forse dobbiamo demitizzare e transmitizzare insieme¹⁵⁰.

Anche il biblista Barbaglio scrive:

¹⁴⁸ G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2011, p. 52.

¹⁴⁹ Cfr. R. Panikkar, *I Veda Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, cit., vol. I, pp. 16ss.

¹⁵⁰ R. Panikkar, *Il Ritmo dell’Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 180.

È necessario [...] distinguere nettamente tra l'Oggetto Immenso [il Mistero divino] e l'immagine che il credente ne porta scolpita nella sua anima. Quello ha in sé la totalità e la perfezione del vero, questa invece è esperienza soggettiva umana¹⁵¹, incarnata nella storia, dunque debitrice alla limitatezza della mente umana protesa verso la Verità e ai condizionamenti non solo storico-culturali, ma anche e ancor più agli influssi degli archetipi religiosi di tipo antropologico e psicoanalitico. [...] Il cammino verso l'Oggetto Immenso ammette per sé stesso pluralità e diversità di strade, approcci e comprensioni¹⁵².

d) una rilettura simbolica, interiore, trinitaria e *advaitica* mostra come il Divino sia tanto trascendente quanto immanente. Pensare un Dio esterno fuori (e in alto!) e un uomo separato (e in basso!) è il principio dell'alienazione. Dio è tanto fuori quanto dentro di noi. La Trinità cristiana non è stata sufficientemente valorizzata. Ma anche il cosiddetto AT parla della trinità radicale Dio-Uomo-Mondo (v. *infra*, punto e) e pp.);

e) una ermeneutica simbolica e interiore inoltre permette di vedere come la violenza di tante pagine bibliche non vada esteriorizzata, ma vissuta come combattimento interno, "contro passioni perniciose" da domare appunto; inoltre la *Bibbia* ha strategie narrative di rappresentazione della violenza: per mostraci come essa ci abita!¹⁵³ Uscire da una lettura meccanicamente monoteista libera il testo (senza doverne sempre giustificare le pagine ingiustificabili, se ce ne fossero, naturalmente);

f) il mistero dei nomi divini. Nella *Bibbia* il mistero divino si esprime in una pluralità di nomi divini. Questo ci fa comprendere che i nomi divini sono icone del mistero. Essi dicono caratteristiche, sfaccettature del divino senza mai esaurirlo. Sono plurali non perché ci siano tanti dei, ma perché il Mistero continuamente parla e mai è del tutto dicibile. Inoltre, ad esempio, la teologia dei nomi divini mette in rilievo dimensioni femminili e maschili del Mistero, tenendo conto della critica femminista¹⁵⁴;

g) la *Bibbia* parla in modo evidente anche dell'intuizione cosmoteandrica, cioè della costitutiva interrelazione tra Dio l'uomo e il mondo;

¹⁵¹ È evidente per altro come il linguaggio usato dal biblista sia ancora molto debitore al *mythos teista* che qui vogliamo in qualche modo trascendere.

¹⁵² G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, cit. p. 51. Per altro bisogna tenere conto che la pur necessaria de-mitizzazione è un procedimento tutto moderno all'interno di un ben preciso *mythos*. Per un cabbalista ad esempio la *Torah* è increata e quella terrena è solo un aspetto. In una ricezione "mitica" della *Torah*, come quella cabbalista, i criteri del contesto non sono stringenti. La storia non può spiegare l'increato. Ancora una volta entriamo in un conflitto delle interpretazioni/kosmologie forse irriducibile e che, in qualunque caso, dobbiamo imparare ad abitare (v. *supra*, pp. 132ss.).

¹⁵³ Cfr. A. Wénin, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Comunità di Bose, Qiqajon, Magnano (BI), 2005, pp. 77ss. V. *infra*, le *Conclusioni*, pp. 409ss.

¹⁵⁴ Ma per altro tutta l'ermeneutica simbolica e *advaita* qui proposta cerca di scavalcare la coercizione androcentrica.

h) il mondo biblico è intimamente plurale e pluralistico. La *Bibbia* stessa è *tà biblîa*, «i libri». Una vera biblioteca divina, diversificata. Ma la questione non è solo storico-critica o di generi letterari. Il pluralismo, come sappiamo, è intrinseco al Gran Libro, *liber innumerabilium sententiarum*.

3.4. ADVAITA E TRINITÀ OLTRE IL MONISMO E IL DUALISMO

3.4.1. L'intuizione advaitica e trinitaria secondo Panikkar

Advaita, Trinità (in particolare cristiana), intuizione cosmoteandrica, a-dualità sono parole fondamentali nel pensiero e nell'opera di Raimon Panikkar e costituiscono, come abbiamo già detto, una bussola imprescindibile per le nostre rotte ermeneutiche e per la nostra lettura simbolica e inter-intraculturale della *Bibbia*. Ora si tratta di focalizzarle nel loro significato teologico, filosofico e di *mythoi*.

Naturalmente *advaita*, Trinità, intuizione cosmoteandrica e a-dualità non significano necessariamente la stessa cosa: sono piuttosto equivalenti omeomorfici.

Insomma l'*advaita* hindū (che ha pure una sua pluralità all'interno dell'induismo) non è esattamente la stessa cosa della Trinità cristiana, eppure entrambi sono un modo analogo di parlare del Mistero (triadico) che tutti ci imbarca. Due simboli diversi e simili insieme.

Inoltre queste intuizioni (che privilegiano appunto una triadicità costitutiva) possono (e devono) entrare in un dialogo fecondo e affascinante.

Secondo Panikkar la Trinità cristiana non è stata valorizzata in tutta la sua radicalità. In questo senso il confronto con la sapienza a-duale orientale (dell'India, ma anche di certa Cina, Giappone, Corea etc.) costituisce un formidabile stimolo.

Infatti,

durante l'alta marea del monoteismo, i teologi cristiani non “videro” (o non osarono “vedere”) il carattere rivoluzionario della Trinità, e con poche eccezioni, hanno interpretato la Trinità come un blando requisito del monoteismo, di fatto senza molta importanza per la vita cristiana. [... Per altro] è istruttivo ravvisare che un numero crescente di persone oggi stanno diventando consapevoli della sorprendente ubiquità del modello trinitario. Questa struttura triadica sembra essere riflessa tanto nella conformazione della nostra mente quanto nelle manifestazioni della natura e della cultura. Essa può

essere trovata sia in Oriente che in Occidente, nelle culture più sofisticate come in quelle più primitive. Sembra dominare sia l'aspetto conscio che l'inconscio della psiche, esercitare il suo influsso non solo in letteratura, ma anche nelle arti grafiche e plastiche. È davvero sorprendente scoprire la presenza di questo *mythos* triadico a fondamento della maggior parte delle concezioni umane della realtà: la Realtà è trinitaria, perché la struttura della mente è trinitaria, o viceversa, la nostra mente scopre il modello trinitario, perché la costituzione stessa della realtà è triadica. A dire il vero siamo ancora abituati a incontrare concezioni monoteistiche e dualistiche della realtà, ma la visione trinitaria si sta facendo strada, probabilmente a causa della crisi dei monoteismi e del declino delle visioni sostanzialistiche dovuto in parte all'influenza del pensiero funzionale della scienza moderna¹⁵⁵.

3.4.2. *Monismo e dualismo: due opzioni "geniali" della tradizione umana*

Abbiamo già spesso parlato, nel corso del nostro lavoro, di monismo e dualismo, anche nelle pagine immediatamente precedenti.

Proprio perché stiamo qui approfondendo una visione del mondo trinitaria, un *mythos* triadico emergente, vogliamo soffermarci su queste due parole, per spiegare con chiarezza come sono qui intese.

Si tratta di due dottrine metafisiche riguardanti rispettivamente l'esistenza nell'universo di uno o due tipi di sostanze fondamentalmente irriducibili¹⁵⁶.

Il *monismo* – spiega Panikkar – crede di scoprire un'autentica unità non solo al di là o al di sopra di tutto, ma costituente l'«essenza» ultima di ogni cosa. L'unità del monismo non è un'astrazione, ma la realtà fondamentale. L'unità del monismo è l'Assoluto. Se il monismo è della materia, la materia sarà l'Assoluto; se dell'idea, l'idea sarà l'Assoluto. Così per lo Spirito, la Coscienza, il Pensiero, Dio, l'Essere etc. Tante le declinazioni dell'Assoluto, ma il principio monistico, per così dire, permane.

Di fatto per il monismo non esistono reali distinzioni, differenze, essendo queste ultime solo modi di un'unica realtà. Se infatti i modi, le apparenze diventano reali e non solo apparentemente reali, essi rischierebbe di scalzare l'unità, l'assoluto, e il monismo verrebbe a cadere diventando dualismo¹⁵⁷.

¹⁵⁵ R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, p. 278.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 279 (Panikkar segue per la definizione dei due principi Christian Wolff).

¹⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

Il monismo in Oriente ha una sua straordinaria codificazione e teorizzazione ad es. nel grande pensatore indiano Śāṅkara (anche se il suo pensiero può essere interpretato in molti modi, forse non soltanto monistici)¹⁵⁸. Il monismo in definitiva è o idealismo o materialismo idealista.

Naturalmente i rischi monistici sono continuamente sottolineati da Panikkar.

Per quanto il monismo sia infatti una straordinaria opzione filosofica e metafisica, esso rischia sempre la *reductio ad unum*: una sola cultura, una sola religione, una sola economia etc. Oppure, che è la stessa cosa, l'Assoluto è l'economia, il mercato, la tecnologia etc.

Il monismo tende sempre ad assolutizzare un principio, a semplificare e a monisticizzare la complessità della realtà. La forza del monismo sta nella sua logica. Una volta accettate le sue premesse, esso sembra inscalfibile, con il suo *more geometrico demonstrare*. Dietro il monismo, in Occidente almeno, sta Parmenide che crede nella coestensività di Essere e Pensare. Così la logica, si potrebbe dire, viene a dominare sulla metafisica¹⁵⁹. Abbiamo già visto questo a proposito del teismo e del monoteismo, che sono declinazioni moniste.

Il *dualismo* è un'altra formidabile opzione ultima. Esso si basa sulla separazione ontologica tra due ambiti fondamentali della realtà; essi potranno essere ad es.: Bene e Male, Corpo e Anima, Materia e Spirito, Cielo e Terra, Uomo e Dio, Uomo e Mondo, Ragione e Sentimento etc.

In qualunque caso il conflitto sarà inevitabile e la lotta a oltranza. La logica non è più di casa nel dualismo, perché essa avrà sempre un avversario. Per altro la mente umana di fatto non riesce a rendere del tutto assoluti e ultimi due principi, perché altrimenti non riuscirebbe più a distinguerli. Per questo il dualismo (come i monismi per altro¹⁶⁰) non sono puri, ma ammettono correzioni, moderazioni, mediazioni. Spesso ad es. la contrapposizione "bene" vs "male" è vista come provvisoria e destinata ad essere, da ultimo (magari escatologicamente) superata. In qualunque caso anche questa grandiosa

¹⁵⁸ Cfr. A. Rigopoulos, *Osservazioni sull'a-dualismo śāṅkariano nel pensiero di Panikkar*, in AAVV., *I mistici nelle grandi tradizioni*, cit., pp. 185-201.

¹⁵⁹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 279-280.

¹⁶⁰ Panikkar parla a questo proposito, come già sappiamo, di monismi (e derivanti monoteismi) mitigati o qualificati: si ammette che l'Assoluto, per la sua libertà assoluta, può creare, emanare, produrre delle entità. Il mondo, la creazione hanno una loro qualche realtà, sebbene resti uno iato tra l'Origine e l'originato (in linguaggio teista: tra il Creatore e la Creatura).

opzione dà a vedere, secondo Panikkar, i suoi profondi limiti proprio nel rischio di dicotomizzare la realtà, senza riuscire a giungere ad un'armonia. Il linguaggio del dualismo in qualche modo è esclusivo. Parla di lacerazione più che di integrazione e ricomposizione¹⁶¹.

Ora il pensiero umano ha oscillato tra questi due estremi per tutta la sua storia, anche se, in ultima analisi, le migliori menti delle varie tradizioni si sono sempre sforzate di trovare una *via media* [...] tra razionalità e irrazionalità. Secondo Panikkar¹⁶² la Trinità e l'*advaita* sono semplicemente due nomi per questa via di mezzo¹⁶³.

3.4.3. La dottrina *advaita* o *a-dualità*

Scrive Panikkar ne *Il Ritmo dell'Essere*:

L'*advaita* supera le strozzature derivanti dal postulato che il *logos* inglobi lo *pneuma* (spirito) nel nostro approccio alla realtà. [...] *Advaita* è la conoscenza spirituale che non ha bisogno di prove razionali per penetrare nella natura delle cose. Infatti, il tentativo di dominare la polarità appena citata da parte della sola ragione è all'origine del metodo dialettico: *sic et non*. La ragione esige prove (razionali), e ciò è possibile solo concentrandosi su un oggetto alla volta. Se volgiamo capire qualcosa occorre una *reductio ad unum*. La ragione non può gestire l'ambivalenza e la relatività dei simboli¹⁶⁴.

In questo senso l'*advaita* porta al superamento della dialettica dualistica, introducendo l'amore al livello ultimo della realtà.

Infatti la conformazione a-dualistica della realtà si apre solo a una conoscenza amorosa o a un amore conoscitivo (potremmo citare lo straordinario «intelletto d'amore»¹⁶⁵ dantesco). La ragione allora da sola non può arrivare all'intuizione *advaitica*. La difficoltà culturale nel comprendere ciò è legata al divorzio tra *gnōsis* ed *erōs* (o *agape*), tra amore e conoscenza. Se l'amore viene messo da parte possiamo accedere soltanto al metodo dialettico.

In questo senso Panikkar spiega come la traduzione occidentale più usuale di *advaita* – «non-dualità» – rischi di essere ancora prigioniera della dialettica dualizzante. La *a-*

¹⁶¹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 280-281.

¹⁶² Ma anche secondo altri pensatori e secondo un pensiero tradizionale, a-duale.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 281.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 282.

¹⁶⁵ Cfr. la canzone *Donne ch'avete intelletto d'amore*, in *Vita Nuova*, XIX.

dell'intuizione advaitica infatti non connota una negazione dialettica, quanto un'«assenza di dualità». Per questo è molto più corretta e rispondente la traduzione «a-dualità». Infatti ad esempio e in questo senso «a-razionale» non significa necessariamente «irrazionale» (non-razionale), ma indica piuttosto qualcosa al di fuori dell'ordine razionale¹⁶⁶.

Questo ci deve portare anche a comprendere che *advaita* non può essere ridotto a concetto.

Ma cosa sostiene l'*advaita*, qual è il nucleo di questa intuizione?

La sua formulazione consiste in due negazioni: *neti, neti*, «non questo, non questo». Allora la realtà non-è uno e la realtà non-è due (*a-dvaita*).

Questa famosa formula del *neti neti* si riferisce alla descrizione dell'*ātman*, che è «non questo, non questo», come affermano molte *Upaniṣad*. Questa doppia negazione non si traduce in una affermazione, se non quella formale, che afferma: la realtà è non-duale, meglio: a-duale. Ma questo non significa che «essa sia una»; potrebbe essere ugualmente triadica, quaternaria etc. È la sua armonia di fondo quella che viene messa in rilievo dall'intuizione *advaitica*, non la sua unità nel senso di riduzione a «uno», «a unità»¹⁶⁷.

Infatti,

L'*advaita* nega sia che «la realtà sia uno», sia che «la realtà sia due», proprio perché scopre che il reale non è riducibile alla intelligibilità. L'intelletto non è né, per così dire, “messo in un angolo”, su un lato del reale (questo sarebbe dualismo), né identificato con la realtà, obbligando l'altro “lato” a sparire (questo sarebbe monismo). La ragione non può comprendere senza portare conoscente e conosciuto a una sorta di «unione». [...] Il che comporta che “essere” è «più» di sapere. L'*advaita* nega l'identificazione assoluta di sapere (pensare) ed Essere non perché l'intelletto sia debole, ma perché la realtà è più forte. Così, l'a-dualismo sostiene che l'Essere è irriducibile a *cit*, *intelligere*, *percipi* o all'intelligibilità in qualsiasi forma¹⁶⁸.

Questo, si badi bene, non significa irrazionalismo, proprio perché è l'intelletto stesso che scopre di non essere tutta la realtà. L'a-dualità comporta semplicemente un evitare il

¹⁶⁶ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 282.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 282-283.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 284.

razionalismo, cioè il monismo razionale e l'idealismo assoluto. In questo senso è anche un superamento del monoteismo assoluto. L'intelletto è sì l'arbitro supremo, ma un arbitro, appunto, non la «cosa». Il pensare accompagnerà sempre l'Essere, ma l'Essere può avere un segreto, un aspetto non penetrabile alla coscienza razionale¹⁶⁹.

3.4.4. Intuizione advaitica e centralità della relazione

Non dovremmo dimenticare poi che già la filosofia medievale ha distinto tra *ratio* e *intellectus*: la prima è una ragione raziocinante, calcolante¹⁷⁰, il secondo invece non prescinde da un aspetto intuitivo, potremmo anche dire spirituale. Si veda in Oriente la distinzione tra *manas* e *buddhi*. Ma ancora tornando in Occidente, potremmo ricordare la distinzione greca tra *dianoia* e *nous*.

Ebbene l'*intellectus* non esige, a differenza, della ragione una *reductio ad unum* per comprendere un oggetto unico e singolo, ma, al contrario, può cogliere la relazione che ha prodotto l'oggetto (*objectum*) ed essere consapevole della relazione «prima» delle cose correlate¹⁷¹.

Questa è l'intuizione *advaitica*: la consapevolezza della relazione senza la quale i due poli della relazione non sarebbero poli. Per essere consapevoli di una cosa come polo, abbiamo bisogno di conoscere «prima» la relazione che rende polo la cosa. La relazione non è uno (ha bisogno dei poli), né due (non è due relazioni). È a-duale¹⁷².

Ci sono qui due possibili approcci: possiamo concentrare la nostra attenzione sui poli o sulla loro relazione. Qui per relazione intendiamo relazioni costitutive, che fanno le cose dipendenti le une dalle altre. Le chiamiamo poli, e la relazione dipende dai poli.

Ebbene la ragione percepisce una cosa, che è generalmente considerata una sostanza e poi si rende conto che questa cosa tende a, richiede, implica etc. un'altra cosa. Insomma la ragione prima considera le cose e poi il rapporto che le collega; vede insomma le cose *in se stesse*, nella loro propria consistenza o sostanza.

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁷⁰ Anzi potremmo dire che la latina *ratio* si è ulteriormente ridotta in ragione, in un'accezione solo illuministica (almeno nel senso vulgato) o tecnico-tecnicistica.

¹⁷¹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 285.

¹⁷² *Ibidem*.

L'intelletto d'amore invece scorge la relazione come relazione e secondariamente i poli. Il nostro pensare analitico dicotomizza la realtà: diciamo uomo e eliminiamo la donna, diciamo mondo ed eliminiamo Dio, spirito e ostracizziamo la Materia. Questo naturalmente non significa l'eliminazione delle differenze: un maschio non è una femmina, Dio non è il mondo, la materia non è lo spirito. Ma del resto non c'è l'uno senza l'altro¹⁷³.

Insomma,

la relazione non è né una cosa né una sostanza: non è precisamente una, dal momento che ogni relazione ha bisogno di almeno due poli; ma non è, a rigore di termini, nemmeno due, poiché non ci sono due relazioni. La relazione è reale è tuttavia non è in sé. Questa è la chiave per una delle intuizioni centrali del buddhismo: il *pratītyasamutpāda*, la relatività radicale o l'originazione dipendente di tutto, la rete universale delle relazioni¹⁷⁴.

Allora l'oggetto non è una cosa in sé, ma una relazione.

3.4.5. Correlazioni costitutive: la rete è il reale

In questo senso, ci ricorda Panikkar, possiamo ad esempio comprendere qualcosa del “gioco di corrispondenze” istituito dalle *Upaniṣad*.

Se non entriamo nella consapevolezza advaitica, scambiamo questa relazionalità istituita dai testi sacri hindū, come magia. Certo, come ci ricorda una *Upaniṣad* stessa, la terra non è l'acqua, né una pianta acquatica, né l'Uomo pianta, né la parola Uomo. Eppure si danno correlazioni che non sono necessariamente causali né genetiche. L'intero universo è una simile rete di correlazioni cosmiche.

Abbiamo già citato prima il *pratītyasamutpāda*, buddhista, ma altri simboli omeomorfici di tutto questo potrebbero essere la legge del *karman*, il *buddhakāya* (il corpo del Buddha), il corpo mistico di Cristo, e così via. *Quodlibet in quolibet* ha scritto anche Niccolò Cusano¹⁷⁵. Ma una simile intuizione ricorre in tanti altri. Essa, scrive Panikkar, è ciò che

¹⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 285-286

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 286.

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 287-288.

chiamo la relazione *ontonomica* di un'*inter-in-dipendenza* universale, che è un altro modo di spiegare l'intuizione advaitica. Altrimenti abbiamo la dipendenza monistica (eteronomia) o l'indipendenza dualistica (autonomia). In sintesi, l'oggetto di questa consapevolezza non è la cosa individuale ma la rete stessa, il tutto della coscienza come il Tutto in quanto tale. In altre parole, l'*oggetto* dell'esperienza advaitica non è una cosa individuale, ma un campo di coscienza, per così dire¹⁷⁶.

Per illustrare ancora l'intuizione advaitica, non tanto in quanto esperienza, che non è certo totalmente riproducibile a parole, ma nel suo aspetto intellettuale (spirituale), Panikkar indaga come esempio la maternità e la filialità. Ecco quanto scrive il filosofo:

Io non cerco di conoscere la madre come sostanza individuale che ha un rapporto speciale con un'altra entità che lei ha generato: il figlio. Io non cerco di capire prima la madre, poi il figlio e in terzo luogo di stabilire un nesso tra le due entità, a una delle quali succede di avere messo al mondo l'altra. Cerco di far convergere la mia consapevolezza non sulla madre e la sua maternità, né sul figlio e la sua filiazione. La relazione non è né una (ci sono maternità e filiazione), né due (non ci sono due relazioni). La maternità effettiva (senza prole) non esiste. La mera filialità senza genitori è egualmente un'astrazione. Non c'è l'una senza l'altro. La relazione non è né una né due: la maternità richiede filiazione e viceversa. Noi non comprendiamo la madre, e tanto meno il figlio, semplicemente esaminando la madre come una sostanza individuale. Per comprendere non possiamo ridurre i due poli a un'unità; la relazione scomparirebbe. Ho bisogno di scoprire una sorta di campo dinamico di intelligibilità, che non è diretto a una sostanza individuale e non è nemmeno una relazione unidirezionale. Maternità e filiazione procedono insieme; sono inscindibili e tuttavia non sono uno. Questa conoscenza non è una conoscenza soggetto-oggetto. Conosco che cos'è la maternità solo conoscendo che cos'è la filiazione, ma se io sostanzializzo entrambi in una madre e in un figlio, non sarò in grado di portarli insieme in un unico atto del mio spirito¹⁷⁷.

La citazione è lunga, ma necessaria, anche per la sua pregnanza e chiarezza.

3.4.6. *La Trinità, un equivalente dell'advaita*

Panikkar ha l'ardire di avvicinare l'esperienza advaitica a quella della Trinità cristiana. Vedremo come anche un altro teologo che condivide, in modo simile a Panikkar, una doppia appartenenza culturale, Jung Young Lee, proceda analogamente (pur nelle differenze).

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 288.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 289.

Ma seguiamo queste dense riflessioni panikkariane:

Parlando in modo formale, la Trinità è un'equivalente dell'*advaita*. Entrambe, da prospettive differenti, tentano di superare le inadeguatezze del dualismo senza cadere nel monismo. Dovrebbe essere chiaro che non intendo confondere Trinità cristiana e *advaita* vedāntico in quanto sistemi di credenze teologiche. Ciascuno appartiene ad un orizzonte distinto. Tuttavia, così come la Trinità non è un monopolio cristiano, l'*advaita* non è un'intuizione esclusivamente indica. Per essere breve e anche perché esiste un linguaggio cristiano bel cesellato e di lunga durata, userò quel linguaggio sapendo che esso rappresenta una esperienza umana e non una dottrina specificatamente cristiana, come avremo. [...] La struttura formale della Trinità è analoga alla visione *advaitica*¹⁷⁸.

Panikkar cerca di spiegare l'eclissi della Trinità nel cristianesimo, con alcuni tratti efficaci e potentemente sintetici di sociologia della conoscenza.

Da una parte vede quindi la grandezza della riflessione teologica e dogmatica dei primi secoli cristiani, dove, nonostante i rischi monistici derivanti dal retroterra greco e quelli dualistici dell'eredità ebraica, tale riflessione poté approfondirsi e giungere a maturazione. Ma questo risultava anche legato al fatto che il cristianesimo dei primi secoli era una «controcultura» e in quanto tale non aveva nessuna paura e viveva una radicalità (anche di riflessione) incomparabile. Dopo Costantino, il trionfo tra l'altro politico del cristianesimo rese scomoda la dottrina trinitaria almeno per due ragioni:

- a) essa poteva rappresentare un pericolo per la politica imperiale del monoteismo (divinizzazione dell'imperatore etc.);
- b) avrebbe costituito un grosso problema anche nei rapporti già molto difficili con l'ebraismo.

La Trinità, con la sua relazionalità radicale tra le tre Persone divine, è fastidiosa per qualunque ideologia monarchica, che sia religiosa (monoteismo), politica (imperialismo e colonialismo), economica (mercato globale) e persino di stile di vita (tecnocrazia). Nella Trinità la differenza tra le persone è infinita.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 292.

Anche per placare le tendenze politiche, economiche e culturali antisemite, si tese, in modo per altro miope, a sminuire il dogma trinitario¹⁷⁹.

3.4.7. *L'intuizione trinitaria cristiana*

Riassume Panikkar:

L'intuizione principale della dottrina della Trinità è semplice. La realtà ultima non è né Uno (l'Essere o qualcosa di reale) con tre modi (si cadrebbe infatti nell'eresia del modalismo), né Tre (sostanze, enti) – si avrebbe infatti un eretico triteismo – all'interno di una singola astratta unità *neti neti*. La Trinità è pura relazione, e qui sta la grande sfida e la profonda trasformazione. Infatti se il Divino fosse una sostanza, avremmo tre Dei; se il Divino è relazione infinita questa relazione comprende anche tutte le creature e in particolar modo l'Uomo¹⁸⁰.

E ancora:

Il dualismo latente Padre-Figlio, Generante-Generato, Essere-Intelligenza etc. è superato per mezzo dello Spirito, che non è subordinato al *Logos* (intelligibilità) e non è più separabile dalla Sorgente del *Logos*. Il Padre dimora completamente sia nel Figlio che nello Spirito, ma in modo totalmente differente. Il primo dimorare è totalmente intellegibile, ma proprio perché l'intelligibilità non è tutto, il Padre dimora differentemente nello Spirito, senza per questo svalutare, per così dire, il *Logos*.

L'intuizione trinitaria vede la realtà non-duale e irriducibile al solo *Logos*, perché accanto ad esso si dà anche lo Spirito, che non è confondibile col *Logos*. In questo senso la realtà non è riducibile nemmeno ad un unico Essere in modo che tutto sia lo stesso¹⁸¹.

La visione trinitaria non è un monarchismo o un monismo; non è un'emanazione dall'Uno plotiniano o dall'*ekam* vedāntico, con, in entrambi casi, degradazione delle successive emanazioni. Non così nella Trinità e nella generazione del Figlio (che comprende in sé la creazione). Vi è un Generante solo perché vi è un Generato. Il Generato non è inferiore al Generante. Senza Figlio non c'è neanche Padre, ma questo Figlio non è solo *ab intra*, interiore alla Trinità intradivina. Esso è anche *ad extra*: ecco il mistero dell'Incarnazione!

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, 292-293.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 293.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 294.

Nella visione trinitaria eternità e tempo sono in costitutiva relazione e così Trinità e creazione. L'Eternità allora è co-eterna al tempo, proprio come il tempo è co-temporale all'eternità. Il tempo è temporale perché ha il suo sostegno nell'eternità e l'Eternità è e si manifesta nel tempo. Se la Trinità immanente rivela qualcosa sulla Trinità *ad extra*, pure la Trinità *ad extra* rivela qualcosa sulla Trinità *ad intra*, che è il Divino¹⁸².

Trinità e *advaita* manifestano una analoga struttura del pensiero umano e una simile visione della realtà. Essere non è una monolitica unità priva di vita. L'Uno delle *Upaniṣad* è anche un «uno soltanto senza secondo», cioè è un Uno a-duale che non esclude ogni altro essere né soffoca l'Essere nella stretta dell'Uno. Non si vuole tanto dire che «l'Uno è Uno» o che «l'Uno è non due», quanto che in quest'Uno sta un'a-dualità che rende l'Uno vivo, fecondo, reale, in costitutiva relazione¹⁸³.

La Trinità manifesta, caratterizza quest'unità, rivelandoci che essa, nella sua a-dualità, abbraccia l'intera Realtà ed è completa in se stessa. Essa è Sorgente di tutti i frammenti temporali prodottisi nell'esplosione originaria della Sorgente, e ritorno alla Sorgente. Oppure, come vedremo meglio in seguito essa ci dice la Trinità radicale: Divino-Uomo-Mondo in costitutiva e a-duale relazionalità¹⁸⁴.

Entrambe queste intuizioni prendono sul serio l'*aporia* della mente greca «l'Uno e il Molteplice», rigettando sia la soluzione che punta tutto sull'Uno sacrificando il Molteplice (monismo), sia quella di un pluralismo ontologico che vede solo il Molteplice. Trinità e *advaita* rifiutano sia l'uno che l'altro corno del dilemma: né l'Uno né il Molteplice, potremmo dire!

La realtà allora non è solo una, come la nostra mente sembra comprendere, né solo molteplice, come pare ai nostri sensi. Senza disperdere questi due “occhi” (quello dei sensi e quello della mente) ne occorre trinitariamente un terzo, quello dell'intuizione spirituale (*tertius oculus*)¹⁸⁵.

La realtà non è né una né due (né tre): è trinitaria, è *advaita*. La Realtà ci trascende e ne siamo consapevoli. Il che, ripetiamo, non significa cadere nell'irrazionalismo, ma neppure accettare l'assolutizzazione dei sensi e della mente¹⁸⁶.

¹⁸² Cfr. *ibidem*.

¹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 295.

¹⁸⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 296.

Come già accennavamo all'inizio, è importante sottolineare che Panikkar non è tanto interessato qui all'*advaita* vedāntico o alla Trinità cristiana come formulazione teologiche (che pure lui conosce benissimo), quanto alla profondità dell'esperienza umana da queste due intuizioni espressa e in esse sottesa.

3.4.8. Il simbolo trinitario come simbolo di tutta la realtà. La relazionalità radicale

Abbiamo già parlato precedentemente della necessaria emancipazione da una metafisica sostanzialista (essenzialmente greca), per valorizzare la relazionalità radicale di tutta la realtà, l'intuizione advaitica, trinitaria e cosmoteandrica¹⁸⁷. Questo non significa un rigetto della radice greca, ma una sua relativizzazione e integrazione in una prospettiva più ampia. Scrive Panikkar:

Sta qui il posto e la funzione dell'intuizione advaitica, che armonizza precisamente il Tutto e la parte [...]. L'intuizione advaitica non si concentra sulle due cose (il Tutto e la parte, nel nostro caso) da relazionare. Questo è il classico approccio dialettico. L'intuizione advaitica intuisce la relazione stessa. [...] Un'Isabella isolata [per esempio] non esiste, né posso conoscere Isabella, se prendo atto della sola Isabella. [...] Allora ho bisogno di mettere in relazione entrambi, e questo è il pensiero dialettico – i movimenti da A a B, direbbe Hegel. L'intuizione advaitica procede in modo diverso. Essa non guarda prima a Isabella e poi al suo ambiente, cercando infine di mettere in relazione i due. L'intuizione advaitica vede primordialmente la relazione che “fa” i “due”, vede la polarità che fa i poli. Si può scoprire che i poli non sono né uno né due¹⁸⁸.

Così nella stessa direzione vanno concetti quali la deontologizzazione di Dio o la deteificazione; nello stesso spirito anche affermazioni quali: Dio «fondamento dell'Inter-essere»¹⁸⁹, il passaggio «dall'ontologico al taoico»¹⁹⁰ o «from ontological to changelological»¹⁹¹. Non dobbiamo “entificare” il divino.

¹⁸⁷ V. *supra*, p. 122 e n. 18; cfr. poi R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 285ss.

¹⁸⁸ Per la citazione in lingua originale, v. *supra*, p. 122 n. 120. Abbiamo già citato il seguente passo panikkariano, ma ci sembra opportuno riproporlo qui, vistane la densità.

¹⁸⁹ P. Knitter, *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Fazi, Roma 2011, p. 26. Il tema dell'inter-essere è centrale nella tradizione buddhista. Thich Nath Hanh lo cita spesso, per descrivere l'*anattā* buddhista (privazione del sé). Classico l'esempio della ciotola, così come il Buddha lo presenta al suo miglior discepolo Ananda: «Ananda, tra gli elementi interconnessi che hanno fatto sì che la ciotola esista, vedi dell'acqua? – Certo, signore. Il vasaio ha avuto bisogno di acqua per impastare l'argilla e modellare la ciotola. – Dunque l'esistenza della ciotola dipende dall'esistenza dell'acqua. Inoltre, Ananda, vedi l'elemento fuoco? – Certo, signore. È stato necessario il fuoco per cuocere l'argilla, dunque vedo in essa fuoco e calore. – Che altro vedi? Vedo aria, senza la quale il fuoco non si sarebbe acceso e il vasaio non

3.4.9. Il contributo trinitario ed interculturale di Jung Young Lee

Fondamentale in questo ripensamento trinitario anche il contributo del già più volte citato teologo Jung Young Lee¹⁹², che conduce una riflessione serrata e profonda, mettendo a confronto il simbolo della Trinità con le tradizioni adualiste del sud-Est asiatico¹⁹³, con particolare attenzione al simbolo del Tao e a quello che lui chiama «the yin-yang symbolic thinking»¹⁹⁴.

Yin e *yang* sono relativi, poiché sono simboli relazionali; quindi non sono *in primis* simboli ontici o sostantivizzati. Essi sono il «*change*» — il divenire — che produce l'entità dell'essere. Nel simbolismo *yin-yang*, la relazione ha la preminenza sulla categoria di sostanza. In altre parole la relazione *yin-yang* privilegia la relazione sull'esistenza. Noi non ci incontriamo *per* stabilire relazioni, quanto piuttosto ci incontriamo *a causa* della relazione¹⁹⁵.

Inoltre lo «*yin-yang symbolic thinking*» è soprattutto un pensiero dell'*et-et*, piuttosto che dell'*aut-aut*. Esso contiene anche il pensiero dell'*aut-aut*, ma lo relativizza all'*et-et*. Il pensiero dell'*et-et* sottolinea la preminenza dell'intero, della totalità: l'armonia

avrebbe respirato. Vedo il vasaio e l'abilità delle sue mani. Vedo la sua coscienza. Vedo il forno e la legna che l'ha alimentato. Vedo gli alberi che hanno fornito la legna. Vedo la pioggia, il sole e la terra che hanno fatto crescere gli alberi. Signore, vedo migliaia di elementi interconnessi che hanno concorso alla formazione di questa ciotola. – Eccellente, Ananda! Contemplando questa ciotola si vedono in essa gli elementi interdipendenti che le hanno dato origine. Questi elementi, Ananda, sono all'interno e all'esterno della ciotola. Un elemento è la tua stessa coscienza. Ananda, se tu togliessi il calore per restituirlo al sole, se restituissi l'argilla alla terra, l'acqua al fiume, il vasaio ai genitori e la legna alla foresta, esisterebbe ancora la ciotola? – No, signore. Restituendo alla loro origine gli elementi che hanno concorso alla formazione della ciotola, questa non esisterebbe più» (*Samyutta Nikāya* XXXV,84, tr. di Thich Nath Hanh, *La vita di Siddharta il Buddha*, Ubaldini, Roma 1992, p. 302).

¹⁹⁰ F. Jullien, *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 36.

¹⁹¹ J. Young Lee, *The Trinity in asian perspective*, cit., p. 27.

¹⁹² Per un'interessante analisi comparativa tra la prosettiva trinitaria panikkariana e quella di Jung Young Lee, cfr. l'importante saggio di Shin Whan Kang, *Nonduality And Trinity: A Comparative Analysis of the Trinitarian Perspectives of Jung Young Lee and Raimon Panikkar*, Lap Lambert Academic Publishing, USA 2009.

¹⁹³ In particolare Jung Young Lee si confronta con le tradizioni cinese, giapponese e coreana.

¹⁹⁴ Cfr. J. Young Lee, *The Trinity in asian perspective*, cit., pp. 21-49. Preferiremmo chiamarla «intuizione simbolica *yin/yang*», piuttosto che pensiero, ma seguiamo lo stesso la definizione di Lee.

¹⁹⁵ In questo senso potremmo citare la centralità della relazione nel pensiero e nella tradizione africana: «Ciò che si può definire ontologia africana, e più specificatamente ciò che costituisce la concezione mitica dell'esistenza dei Bantu è caratterizzato da una visione della totalità in cui gli esseri viventi, pur essendo percepiti come distinti, sono tuttavia ontologicamente ed intimamente correlati tra loro. Tale relazione conduce ad una visione del mondo che pone l'accento sui legami passivi e attivi tra gli esseri viventi piuttosto che sugli esseri stessi. Ciò significa che sono più immediatamente percepibili i rapporti che si verificano all'interno della rete che non i suoi punti di forza individuali. In base a questa prospettiva abbiamo definito la concezione mitica degli africani come una filosofia essenzialmente dinamica» (E. Ruch – K.C. Anyanwu, *African Philosophy*, Catholic Book Agency – Officium Libri Catholici, Roma 1984, p. 143; e cfr. in genere M. Nkafu Nkemnkia, *Il pensare africano come «vitalogia»*, Città Nuova, Roma 1997²¹).

relazionale.

Quando “i due” (in questo caso *yin* e *yang*) sono inclusi l’uno nell’altro, generano una relazione trinitaria. Poiché *yin* e *yang* sono simboli relazionali, *yin* non può esistere senza *yang* e viceversa. *Yin* e *yang* sono collegati vicendevolmente, perché ciascuno contiene in sé l’altro.

Questa “inclusività” può essere semplicemente simbolizzata dalla preposizione “in”, «the inner connecting principle of *yin* and *yang*». In linguaggio cristiano, quando Gesù dice: «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14,11), abbiamo un pensiero, una relazione trinitaria. Il Padre e il Figlio sono uno nella loro «inness», ma anche, allo stesso tempo, sono tre poiché l’“in” rappresenta lo Spirito, il principio di connessione interna che non può sussistere da solo. Anche un’altra fondamentale affermazione di Gesù — «Il Padre ed Io siamo una cosa sola» (Gv 10,30) — è squisitamente trinitaria: anche qui “due” sono “uno” a motivo della “e”. Potremmo anche dire “uno” (unità) nel “tre” (diversità) così come “tre” (diversità) nell’“uno” (unità)¹⁹⁶.

Ma ancora, come ci ricorda Panikkar¹⁹⁷, il mistero trinitario non è né uno, né due né tre. *Qui incipit numerare, incipit errare*, dice Agostino. I numeri qui non sono quantità, evidentemente, ma simboli di relazionalità radicale.

Se prendo sul serio questo paradigma trinitario, *yin* sarà sì il femminile, ben sapendo però che contiene anche il maschile, e così, viceversa, per *yang*, maschile, ma pure contenente il femminile¹⁹⁸. Se spezzo questa relazionalità, infrango il dinamismo trinitario di tutta la realtà. Per altro questo diventa anche un correttivo per ogni riduzionismo in un senso o nell’altro (soprattutto androcentrico, visti i rischi di patriarcalismi di molte tradizioni, specie monoteiste): mai femminile senza maschile e viceversa, e piena, costitutiva dignità ontologica al maschile e al femminile.

In questo senso non posso considerare l’esteriore e l’interiore come dualisticamente contrapposti, bensì come trinitariamente e advaiticamente correlati. Ciò che è esteriore è anche in qualche modo interiore e viceversa. Così per le categorie di immanente e trascendente, anche per quanto riguarda il divino. Si legga come questo dinamismo simbolico è raccontato da *Chuang-Tzŭ*, naturalmente con altri termini e nel suo peculiare linguaggio:

¹⁹⁶ Cfr. J. Young Lee, *The Trinity in asian perspective*, cit., pp. 21-69.

¹⁹⁷ Cfr. R. Panikkar, *L’esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia 2008, p. 67.

¹⁹⁸ Cfr. J. Young Lee, *The Trinity in asian perspective*, cit., p. 28.

Ogni cosa è “altro” e ogni cosa è “se stessa”. Ogni cosa è sé e altro, ma questa dualità è invisibile: il sé conosce, ma può solo conoscere tramite l’altro. Perciò non appena parliamo dell’altro si presenta il sé, non appena parliamo del sé si presenta l’altro. Altro è sé sono i cardini della vita. I cardini del possibile sono anche i cardini dell’impossibile, i cardini dell’impossibile sono anche i cardini del possibile. L’origine dell’affermazione è anche l’origine della negazione, l’origine della negazione è anche l’origine dell’affermazione. [...D’altro canto] lo stato in cui l’altro e il sé non trovano più il loro opposto è detto il cardine del *Dao*. Quando il cardine è infilato nel centro dell’anello, la sua funzione è inesauribile. L’affermazione è allora anch’essa inesauribile. La negazione è allora anch’essa inesauribile¹⁹⁹.

Insomma, questa relazionalità radicale trinitaria, questo “pensiero simbolico *yin-yang*” mostra come molti dualismi o monismi occidentali (Dio tutto trascendente non mescolato con l’immanente; spirito vs materia, cielo vs terra, solo materia, solo spirito etc.) siano, anche filosoficamente, inaccettabili. Così, anche nella *Bibbia*, senso letterale-letterario, simbolico-interiore e mistico-spirituale non vanno disgiunti, ma, nei limiti del possibile, tenuti insieme.

Pertanto potremmo già dire che il mistero divino della *Bibbia* è quindi sia interiore sia esteriore: non si riduce a me, ma è anche me, dentro di me. Divino e umano, interiore ed esteriore²⁰⁰ sono, anche nella *Bibbia*, advaiticamente e trinitariamente inter-in-dipendenti. Non coincidono, ma sono distinti e non separati, uniti, ma non confusi. Abhinavagupta, il grande filosofo e mistico dello *yoga* tantrico del Kashmir, ci ricorda che

é impura al più alto grado l’intelligenza discriminatrice, che considera come distinti da Śiva questi livelli del reale che, di fatto, gli sono identici, e la purezza consiste nel frantumare un simile pensiero²⁰¹.

Insomma tutti i livelli della realtà di fatto sono Śiva [o il Sé, il divino etc.] e nient’altro²⁰².

¹⁹⁹ *Chuang Tzu (Zhuangzi)*, a c. di Augusto Shantena Sabbadini, Urra, Milano 2012, p. 13.

²⁰⁰ Ma anche cosmico: tutte le creature (anche gli animali, i vegetali) sono interessati. V. *infra*, pp. 411ss.

²⁰¹ Abhinavagupta, *Tantrāloka* 4,118-119.

²⁰² Cfr. J. Bouchart D’Orval, *Reflets de la splendeur. Le Shivaïsme tantrique du Cachemire*, Éd. Almora, Paris 2009, p. 107. Sull’alienazione di credere che il Sè sia anche qualcosa di diverso da se stesso, come avverrebbe nelle religioni monoteiste che ritengono Dio un’entità separata e divisa da noi, cfr. anche *ivi*, p. 37 e n. 3.

Questo ci fa ancora ribadire quello che già abbiamo accennato altrove: la simbolica trinitaria non è certo prerogativa esclusivamente cristiana, ma è piuttosto un'invariante umana, il che non significa che tutte le triadi coincidano o dicano la stessa cosa²⁰³. Anche qui differenza e somiglianza sono interrelazionate. Questo ci porterà a parlare diffusamente, a breve, dell'intuizione cosmoteandrica.

3.4.10. Sufismo e taoismo secondo Izutsu: verso l'a-dualità?

Ma prima di occuparci dell'intuizione cosmoteandrica, ci soffermiamo su alcune conclusioni del libro, già citato per altro, di Toshihiko Izutsu, *Sufismo e taoismo*.

Quello che ci interessa qui è mostrare come la visione del mondo del mistico Ibn 'Arabī abbia, secondo il grande studioso giapponese, molti possibili raffronti con la cosmovisione taoista.

Quando insomma due culture, due spiritualità sono lette e vissute attraverso il loro significato simbolico, interiore e mistico, ecco che si trovano, pur nella differenza, grandi punti di contatto. E questo anche se,

storicamente parlando, non esiste alcuna relazione tra Sufismo e Taoismo. Il primo si riallaccia a monoteismo semitico, il secondo [...] è una elaborazione filosofica di un sciamanesimo estremo-orientale. Nonostante questa distanza siderale in termini storico-culturali, essi condividono filosoficamente la stessa prospettiva²⁰⁴.

Colpisce che il pensiero di Ibn 'Arabī, che potrebbe essere annoverato come un monoteismo qualificato, stia in parallelo con la sapienza del taoismo. Forse, come già accennavamo, le distanze si affievoliscono ulteriormente, e diventano quasi esclusivamente terminologiche.

Per Panikkar quello di Ibn 'Arabī è appunto un monoteismo qualificato, Izutsu sembra più incline (con Corbin) a considerarlo un monismo (o un teomonismo). E in tal senso è intesa la visione di Lao-Tzū e Chuang-Tzū. Tuttavia, almeno sotto alcuni punti di vista, sia la prospettiva sufi che quella taoista sembrano poter essere definite come a-duali. In entrambi poi sono riscontrabili istanze trinitarie.

²⁰³ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 341ss.

²⁰⁴ T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 515.

Naturalmente l'argomento è molto ricco e complesso e qui vogliamo solo mostrare ancora una volta come il crocevia interculturale abbia profonde possibilità, anche intraculturali, permettendoci di rileggere la nostra tradizione con altri occhi.

Vediamo per punti alcuni parallelismi notevoli tra le due tradizioni:

1) in entrambe il concetto fondamentale è quello di «unità dell'esistenza». In arabo questo è detto con l'espressione *waḥdah al-wujūd*, che significa «unicità dell'esistenza». Mentre Chuang-Tzū utilizza termini come *t'ien ni*, «livellamento celeste» e *t'ien chün* «equalizzazione celeste». In tutti e due i casi si tratta di un'«unità molteplice». Le varie differenze sono “equalizzate”, “livellate” in un'unità che ci porta ad un Caos metafisico originario, qui non inteso in modo negativo, ma appunto come un luogo dove la separazione, la frattura, il credere che le cose siano divise e non in una costitutiva interrelazione cade. Similmente Ibn 'Arabī parlerà di *waḥdah* «unità», «unicità»²⁰⁵.

Spiega ulteriormente Izutsu che

in ambedue i sistemi, l'intero mondo dell'Essere è delineato come una specie di tensione ontologica tra unità e molteplicità. L'Unità nella prospettiva ibnarabiana è definita dal termine *ḥaqq*, «verità» o «realtà», mentre nel Taoismo è resa con *tao*, che significa via²⁰⁶.

La molteplicità è costituita da *mumkināt* secondo il mistico sufi, cioè da «essere possibili», laddove Lao- Tzū e Chuang-Tzū parlano di *wan wu* «diecimila esseri».

In entrambi i casi l'unità è legata al fatto che il molteplice è di fatto un insieme di forme fenomeniche assunte dell'Assoluto, che si chiami Verità o Via²⁰⁷.

2) Sia nella prospettiva ibnarabiana che in quella taoista, è necessario che l'uomo rinasca interiormente per poter cogliere questa unità molteplice della realtà. Deve insomma entrare in un altro stato di coscienza che non è quello abituale dei sensi e della veglia.

Serve una sorta di “morte”, di consunzione, che Ibn Arabī chiama *fanā'* «autoestinzione» e Chuang-Tzū *tso wang* «sedere nell'oblio». Si tratta di stati interiori, meditativi, in cui l'*ego* abituale finisce; la mente si purifica; e si arriva ad una totale o

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 507.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

quasi totale identificazione con l'Assoluto²⁰⁸.

Tale processo,

va rivolto verso il centro più intimo dell'esistenza umana. Questa direzione è chiaramente opposta al movimento ordinario della mente [che è esteriorizzante e centrifugo]. [...] La "purificazione" dell'uomo è realizzabile solo "volgendosi verso se stessi". Questo viene espresso da Ibn Arabī mediante la famosa tradizione: «chi conosce se stesso conosce il suo Signore» a cui corrisponde, dal lato taoista il detto di Lao-Tzū: «Chi conosce gli altri (cioè gli oggetti esteriori) è un uomo "capace", ma chi conosce se stesso è un uomo "illuminato"²⁰⁹.

Questo ritorno verso se stessi, questo «chiudere tutte le aperture e le porte», come dice la tradizione taoista, può trovare un affascinante riscontro nel già spesso citato *lek leka* biblico (*Gen* 12,1; 22,2) che potrebbe essere tradotto «vai verso di te», e sul quale torneremo nel capitolo 4. «Vai verso di te» è, in questo senso, anche distacco, *kenosis*.

3) Entrambe le tradizioni sottolineano che alla base c'è non un *ragionamento* sull'Esistenza, ma un'esperienza dell'Esistenza. Tuttavia abitualmente noi non siamo svegli, ma piuttosto dormiamo e sogniamo di essere svegli. Per questo non ci accorgiamo che il mondo delle cose, che noi assolutizziamo, è invece illusorio, non tanto nel senso che non esiste, quanto in quello che esso è un simbolo che rimanda ad altro, all'Assoluto di cui è una manifestazione, una teofania.

È necessario allora un risveglio, e il risvegliato vede allora che l'unica realtà è l'Assoluto che Si rivela nelle forme sensibili, e queste sono luoghi della sua manifestazione. Ibn Arabī parla di «morire e risvegliarsi» qui ed ora; Chuang-Tzū di «grande risveglio»²¹⁰. Anche qui l'affinità con il *lek leka* e il *qumi lak* biblico è notevole.

4) «"Sia il livellamento celeste" di Chuang-Tzū che "l'unicità dell'esistenza" di Ibn Arabī si fondano sull'assunto che tutte le cose siano in ultima analisi riconducibili all'originale Unità dell'Assoluto»²¹¹. Anche qui l'Assoluto non è "cosa" nel senso di "sostanza". Per Ibn Arabī è *actus purus*, l'atto stesso di esistere. L'Assoluto non è condizionato né dalla determinazione né dalla non-determinazione. Esso non è né

²⁰⁸ In questo senso la prospettiva taoista è forse persino più estrema di quella ibnarabiana, che mantiene ancora una qualche distanza.

²⁰⁹ T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 512.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 516-517.

²¹¹ T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 519.

Essere né non-Essere. Lao-Tzŭ e Chuang-Tzŭ usano rispettivamente termini come «nulla, senza nome» e «Non-(Non-non-Essere)». Il mistero dell'Assoluto e, infine, della realtà non è sostantivizzabile²¹².

«Il Mistero dei Misteri è il fondamento dell'Esistenza sia nel Sufismo che nel Taoismo»²¹³.

Come accennavamo sopra, molti gli stimoli che possono nutrire l'ermeneutica diatopica, inter-intraculturale che qui ci interessa. Colpisce poi che anche in questi due sistemi, pur con sfumature diverse e forse con una certa accentuazione monista (specie nella prospettiva ibnarabiana), il mistero dell'Assoluto, dell'Uomo e del Mondo siano strettamente interconnessi. Pensare una separazione (senza negare pure la differenze) significa appunto vivere nel sogno.

E così l'intuizione cosmoteandrica è nuovamente al centro.

3.5. L'INTUIZIONE COSMOTEAANDRICA COME UNIVERSALE INTERCULTURALE

3.5.1. La relazione ontonomica Dio-Uomo-Mondo

La relazione Dio-Uomo-Mondo è probabilmente il tema cruciale dell'opera e del pensiero di Panikkar.

Panikkar non ha scoperto questa relazione, che come più volte accennato, è originaria, ontonomica, primordiale, e ben presente, ad es., nella *Bibbia* e nella *Commedia* dantesca, testi fondativi della nostra tradizione, ma non c'è dubbio che, forse più di ogni altro, almeno nella modernità, ne abbia trattato e vi abbia esistenzialmente riflettuto²¹⁴.

In questo senso Panikkar ci dà un quadro teorico ed esperienziale maturo e profondo per parlare compiutamente di questa relazione e per meglio vederla operante in tanti testi sacri, mitici, di svariate tradizioni d'Occidente e d'Oriente.

Non stupisce dunque che Panikkar continuamente torni su questa intuizione,

²¹² Cfr. *ivi*, pp. 519-522.

²¹³ *Ivi*, p. 523.

²¹⁴ Tanti per altro i nomi di moderni "innamorati" della Triade, ad es.: Gurdjieff, Guénon, Jung, Tomberg, Dumézil, L. Boff, Jung Young Lee, K. Wilber etc.

declinandola, spiegandola (spesso per *insights*, anche se diffusamente), approfondendola quasi in ogni sua opera. Colpisce che Panikkar, pensando e scrivendo quasi per cerchi concentrici, a spirale, riesca sempre a mostrare un lato inedito, una faccetta non vista del diamante triadico e trinitario di cui parla.

Sia detto, per inciso e discretamente, ciò che è più importante e che non può essere tutto pienamente espresso a parole: per Panikkar l'intuizione cosmoteandrica non è solo teoretica, anzi, è un'esperienza integrale, trasformativa, mistica della vita²¹⁵.

3.5.2. L'invariante teantropocosmica e l'intuizione cosmoteandrica

Come già più volte accennato, *Il Ritmo dell'Essere* ci dà forse il volto più maturo, vissuto e pensato, di questa intuizione.

Da una parte Panikkar sostiene che esiste un'«invariante teantropocosmica²¹⁶», che in modo simile e diverso, sembra presentarsi in tutte le culture.

Non si tratta di un “universale culturale”, che per Panikkar non esiste, ma appunto di un'invariante. Ad es. tutti gli uomini ridono, dormono, ballano, amano, muoiono, anche se questi atti non hanno lo stesso significato nelle varie culture. Ogni cultura per così dire li comprende e li riveste con caratteristiche che le sono proprie e che non sono riducibili in tutto e per tutto a quelle di un'altra²¹⁷.

Il *mythos* triadico percorre l'Oriente e l'Occidente: «ogni cosa perfetta è triadica», recita il *Mahābhārata*, e il detto latino ripete: *omne trium perfectum*. La triade sembra essere il simbolo universale per la perfetta unità: il Mondo, l'Uomo e il Divino. E ancora, all'interno del Mondo abbiamo: terra aria cielo; o spazio tempo materia; nell'Uomo: corpo anima spirito; nella Divinità: Padre Figlio Spirito; la trinità egiziana (*Amm, Ra, Ptah*); la *trimurti* indù etc. Ma si vedano ancora altre rappresentazioni trinitarie della realtà: *triloka, trikāya, trividham brahman*, Uomo-Terra-Cielo, l'Uno-

²¹⁵ Cfr. Maciej Bielawski. *Raimon Panikkar e la Trinità radicale*, in *Elaborare l'esperienza di Dio* [in linea], Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio 2009, disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/teologia/>>, [**15 B], che insiste giustamente sul carattere vivente, vissuto e trasformativo delle grandi intuizioni panikkariane.

²¹⁶ Per lo più la parola “invariante” è trattata, quanto al genere grammaticale, come un maschile. Si dà anche la “declinazione” femminile, qui scelta anche per motivi eufonici. Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 341ss.

²¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 346ss.

l'Intelletto-l'Anima, *wu-yu-t'ai* etc²¹⁸.

Scriva sempre Panikkar:

Una delle più profonde intuizioni che l'uomo ha avuto e sta ancora avendo, da diversi punti di vista e con nomi diversi [è] l'intuizione della triplice struttura della realtà, dell'unità triadica, esistente a tutti i livelli della coscienza e della realtà, della Trinità, etc.²¹⁹.

Questo non significa che la nozione della Trinità cristiana sia la stessa di quella di altre tradizioni religiose (ogni cultura è un mondo simbolico). Affermiamo però che l'esperienza della realtà come trinitaria, benché molto diversamente intesa, sembra essere praticamente universale²²⁰.

Una volta individuata questa *invariante teantropocosmica*, Panikkar parla dell'intuizione cosmoteandrica come di un'ermeneutica di tale invariante, dalle grandi potenzialità interculturali; essa è «un universale interculturale»²²¹. L'intuizione cosmoteandrica sarebbe un «universale interculturale» (e non, come già detto, un universale culturale), che può rivelarsi particolarmente adeguato e ricco di senso per il nostro momento presente.

In particolare l'intuizione cosmoteandrica potrebbe essere una declinazione potente della Trinità cristiana, mettendone in rilievo il valore costitutivo, di radice, della realtà tutta (cfr. il tema della Trinità radicale)²²².

3.5.3. La visione o intuizione cosmoteandrica²²³

Nella visione cosmoteandrica, la realtà è la relazione di tre dimensioni, unite e non confuse, separate ma non divise: la dimensione divina, quella umana e quella cosmica. Più che di interdipendenza tra le tre dimensioni, bisogna parlare di inter-in-dipendenza, perché ciascuna dimensione pure conserva una sua misteriosa libertà, *in primis* la

²¹⁸ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 296ss., dove si trovano numerosi altri esempi.

²¹⁹ R. Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, cit., p. 20.

²²⁰ R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, cit., pp. 183-184.

²²¹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 296; nell'originale inglese si parla di «a cross-cultural interpretation of the invariant» (R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, cit., p. 269). In questo senso si potrebbe parlare di istanza transculturale, senza mai disperdere però le differenze, e senza astrarre troppo corrvivamente, per universalizzare monisticamente.

²²² Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 335ss.

²²³ Su questo tema, importante lo studio di V. Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad in Raimon Panikkar*, cit.

divina. Ma bisogna anche parlare di intra-in-dipendenza, di un misterioso, ontonomico ritmo dell'essere, non estrinseco, per così dire²²⁴.

Il neologismo panikkariano è costituito da tre parole greche: *theos* (Dio), *anēr* (uomo, nel senso di umanità non di maschio) e *kosmos* (il cosmo).

Più precisamente la triade può essere così letta:

theos Dio, il divino, il mistero ineffabile, l'infinito;

anēr uomo, l'umano, la coscienza;

kosmos il cosmo, la materia, l'energia, il creato, il mondo.

Decliniamo ora questo dinamismo trinitario in linguaggio cristiano. E così la vita trinitaria intradivina – cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella loro relazionalità radicale – è anche, identica e diversa, non confusa e non separata, la Trinità radicale, cioè tutta la realtà tri-unitaria²²⁵:

- il Padre, che rappresenta l'origine misteriosa del tutto, amante e pure ineffabile;
- il Figlio, che è il Cristo storico, mistico e cosmico, nel quale tutto è stato fatto e nel quale siamo noi – figli in lui – e tutto il creato, tutta la realtà essente, in crescita di pienezza e maturazione;
- lo Spirito Santo, energia increata e fonte di tutte le energie create, che opera continuamente, misteriosamente, mettendo in relazione il Padre con il Figlio, il Figlio con il Padre, nel dinamismo cosmoteandrico e danzante della realtà, nella misteriosa costruzione del *Christus totus*.

La realtà non può essere decurtata di nessuna di queste dimensioni. Lo spirito può essere la parte più nobile, ma senza le altre due si disperderebbe. Il miracolo della vita è l'armonia e l'interconnessione di tutte e tre²²⁶.

Insomma: l'intuizione cosmoteandrica è

²²⁴ «La citata inter-in-dipendenza diventa una *intra-in-dipendenza*» (R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 77). È significativo che in qualche modo sia qui adombrato e riflesso anche il doppio movimento che innerva il presente studio: inter-culturale/intra-culturale.

²²⁵ Cfr. l'intuizione cusana, qui ulteriormente radicalizzata: «Coloro che credono che Dio sia uno non negheranno che egli sia pure trino, quando comprendano che quella Trinità non si distingue dalla semplicissima unità, ma è questa stessa unità, tanto che se nell'Unità non vi fosse quella Trinità, essa non sarebbe neppure quel principio onnipotente capace di creare tutto l'universo e le singole cose» (N. Cusano, *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1972, p. 564).

²²⁶ Cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: poesia simbolo e vita*, cit., pp. 211-212.

l'intuizione totalmente integrata del “*tessuto senza cuciture dell'intera realtà... la conoscenza indivisa della totalità*»²²⁷.

E ancora,

non vi sono due realtà: Dio e l'Uomo (o il Mondo); ma nemmeno ve ne è una: Dio e l'Uomo (o Mondo). [...] La realtà è cosmoteandrica. E' il nostro modo di guardare che fa sì che la realtà ci appaia talvolta sotto un aspetto, talvolta sotto un altro. Dio, Uomo [e Mondo] sono, per così dire, in intima e costitutiva collaborazione per costruire la realtà, per fare svolgere la storia, per continuare la creazione²²⁸.

Ricordiamo che l'accezione qui particolarmente sottolineata è quella ebraica e cristiana (cristica). Se ci soffermassimo sulla triade cinese Cielo-Terra-Uomo, potremmo omeomorficamente dire che:

il Cielo corrisponde a Dio, al Padre;

la Terra all'energia dello Spirito Santo, al Mondo;

l'Uomo al Figlio.

La nostra lettura, come già ricordato, vuole essere secolare, laica, ma non laicista. Per questo lo spazio alla dimensione ineffabile, divina (in alcune tradizioni) è lasciato. Naturalmente la triade Dio-Uomo-Mondo, potrebbe anche essere declinata come:

Mistero

Uomo

Mondo;

oppure:

Vuoto

Uomo

²²⁷ Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, cit., p. 19.

²²⁸ R. Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, cit., pp. 111-112.

Mondo;

o ancora:

Silenzio/Ineffabile

Uomo

Mondo.

Oppure:

Trascendenza,

Coscienza

Immanenza;

Mondo intelligibile

Mondo immaginale²²⁹

Mondo materiale.

Del resto per Panikkar, molte altre triadi, omeomorfiche per così dire, possono essere individuate: monismo-dualismo-*advaita*; maschio-femmina-uomo; trascendenza-immanenza-incarnazione; morte-resurrezione-ascensione; tutto-frammento-relazione; mito-fede-ermeneutica; *mythos-logos-pneuma*; io-tu-egli; cose-concetti-parole etc. Gli esempi sono numerosissimi.

In questo senso l'intuizione cosmoteandrica, meglio l'invariante teantropocosmica, più ampia, è a disposizione di tutti, pur con altri nomi.

3.5.4. Altre triadi teantropocosmiche e cosmoteandriche

Proprio per tornare sul carattere originario, archetipico dell'intuizione triadica e per mostrarne la straordinaria vitalità, dall'antichità fino ad oggi, facciamo un altro breve *excursus* su questo pensare e vivere per triadi, che è sì un'istanza kairologica, sempre

²²⁹ Cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran Mazdeo all'Iran sciita*, cit., pp. 13-24 (in particolare sull'immaginale).

presente nella storia dell'umanità, ma forse più che mai attuale e necessaria oggi, dove il *mythos* monista-monoteista e quello dualista sono in crisi.

Ci soffermiamo brevemente sul mondo vedico e *upaniṣadico*, dove sono presenti trinità teologiche, cosmiche ed escatologiche. Intanto l'universo risulta diviso in tre regioni: cielo, aria, Terra (RV X,158,1). Agni, il Fuoco divino, il Re degli Dei, è intimamente triadico, ed è indicato come «un'energia il cui processo è triplice» (AV VII,9,26). «Ha rivelato se stesso triplicemente» si dice in alcuni testi dove è narrata la fondazione del mondo o il significato simbolico della sacra sillaba *Aum!* (cfr. BU I,2,3; *MaitU* VI,3). Ancora: «l'intera realtà è una triade di nome, forma e azione» (BU I,6,1). A cui seguono questi versi: Questa triade è una, questo *ātman*; l'unico *ātman* è quella triade» (BU I,6,3). Sono state date varie interpretazioni di questi versi, ma, in qualunque caso il senso sembra chiaro: «la realtà è una, ma agisce in un triplice modo. È tutto uno e tre, perché agiscono e sono insieme: *A-u-m!*»²³⁰.

La più perfetta descrizione di *Brahman* è triadica: «*Brahman* è verità, conoscenza, infinità». La famosissima interpretazione di Śankara, *sat, cit, ānanda*, essere, coscienza e gioia rimanda al fatto che *Brahman* è tri-uno. Del resto un altro testo dice esplicitamente: «Questo è stato lodato come il *brahman* supremo: la triade (*tryam*)» (SU I,7). Ma pure «va fatta menzione anche del *triloka* onnipresente o la dottrina dei tre-mondi, come pure della dottrina *śaiva-siddhānta* del *pati, paśu, pāśa*, il Creatore, la creatura e il suo legame. A dire il vero, le triadi dell'India potrebbero non avere fine: i tre *guṇa*, il triplice significato di *Aum!*, la Trimurti ecc. “L'autentica Trinità nel vedānta è il *Brahman*, l'*ātman* finito e il mondo materiale”»²³¹.

Potremmo poi citare i Tre tesori del buddismo (il *sanga*, il *dharma*, il *Buddha*), le tre manifestazioni del Buddha etc.

Lao-Tzū basa l'intero concetto di realtà su tre principi: il Non-Essere (*wu*) eterno, l'Essere eterno (*you*) e la Grande Unità (*tai yi*)²³². In un'opera taoista, l'*Canone della corte gialla* si fa riferimento alla dottrina dei tre centri interiori. Così spiega Raguin:

²³⁰ R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., p. 298.

²³¹ *Ivi*, pp. 298-299 (e da queste pagine sono tratti tutti gli esempi indicati citati). Per alcune triadi della tradizione dello *yoga* tantrico del Kashmir, per indicare l'oggetto, la conoscenza e il soggetto conoscente, quali ad es. luna [oggetto], sole [conoscenza] e fuoco [soggetto conoscente], cfr. J. Bouchart D'Orval, *Reflets de la splendeur. Le Shivaïsme tantrique du Cachemire*, cit., pp. 48-49; 136 etc.

²³² Cfr. *ivi*, p. 300.

Secondo [questo] testo il microcosmo ha tre luoghi in cui riunire gli spiriti custodi: il *niwan* o sito del cervello, il *jianggong* o Paplazzo Rosso del cuore, e il *dantian* o campo del cinabro del ventre. Questi tre centri sono luoghi di raduno dei vari spiriti macrocosmici corrispondenti alle tre partizioni cosmologiche del macrocosmo: il cielo, la terra e il sottosuolo acquoso. Una volta purificati, essi contengono i tre principi della vita: il respiro primordiale (*yuanqi*) posto nel cervello o *niwan*, lo spirito (*shen*) contenuto nel cuore o *jianggong*, e l'essenza vitale (*jiing*) contenuta nell'addome o *dantian*.

La dottrina dei tre centri è molto importante nel processo della meditazione taoista, dato che essi rappresentano i luoghi in cui gli spiriti vengono riuniti. Dopo che ciò è avvenuto, questi ultimi vengono mandati via, e i tre centri diventano dimora dei tre principi della vita. Questi corrispondono a quelli che nella teologia taoista sono chiamati i Tre Puri o Sanqing, altresì noti come i Tre Venerabili Puri del Cielo, Sanqing Tianzun, ovverosia le tre principali manifestazioni del Tao, ognuna delle quali riveste un ruolo importante nelle più solenni liturgie taoiste²³³.

In qualunque caso lo schema trinitario è rinvenibile dalle *Upaniṣad* a Platone; da Ugo di San Vittore a Thomas Merton; dai monaci buddhisti dei primi secoli fino al Dalai Lama. Il medievale Giovanni di Salisbury non esita a collegare, in una ardita sorta di *perennis teologia*, la dottrina trinitaria con la sapienza di Pitagora (per altro più volte citato in Dante: cfr. *Cv* II, xiii, 18; xv, 12; III, v, 4; xi, 3-5; IV, i, 1; xxi, 3) e scrive nel suo *De septem septenis* (7, PL 199, col. 961C): «Questa è l'Unità dei Tre, e questa sola Pitagora insegnò ad adorare».

Tanti grandi spiriti hanno riflettuto sul mistero trinitario e triadico, cercando di avvicinarlo alla vita. Pico della Mirandola imposta un ideale *curriculum* iniziatico sul 3 (tre tappe, tre momenti successivi), una sua «filosofia tripartita» (si pensi ad es. a *Vita Nuova-Convivio-Commedia*, sulla falsariga del trittico di Origene: I filosofia morale = *Proverbi*; II fisica = *Qohelet*; III epoptica = *Cantico dei Cantici*).

Hegel pensa trinitariamente e parla di tesi, antitesi e sintesi e il filosofo ebraico Franz Rosenzweig costruisce su triadi la sua *Stella della Redenzione*.

Il filosofo, poeta e scrittore Ralph Waldo Emerson scrive suggestivamente:

Perché l'Universo ha tre figli, nati coevi, che riappaiono, sotto differenti nomi, in ogni sistema di pensiero, che li chiami causa, operazione ed effetto o, più poeticamente, Giove, Plutone e Nettuno; o, teologicamente, il Padre, lo Spirito e il Figlio; ma noi qui li chiameremo il Conoscitore, il Fattore

²³³ Y. Ranguin, *Il Tao della mistica. Le vie della contemplazione tra Oriente e Occidente*, Fazi, Roma 2013, pp. 42-43.

e il Dicitore. Stanno rispettivamente per l'amore della verità, l'amore del bene e l'amore della bellezza. Questi tre sono pari. Ciascuno è quello che essenzialmente è, cosicché non può essere sormontato o analizzato, e ciascuno dei tre ha il potere degli altri due latente in sé e, il suo, patente²³⁴.

Il mistagogo caucasico Gurdjieff (1872-1949) parla di una legge fondamentale che crea tutti i fenomeni nella loro diversità o l'Unità di tutti gli universi:

È la "legge del Tre", la legge dei Tre Principi o delle Tre Forze. Secondo questa legge, ogni fenomeno su qualsiasi scala e in qualsiasi mondo esso abbia luogo, dal piano molecolare al piano cosmico è il risultato di tre forze differenti o opposte. Il pensiero contemporaneo riconosce l'esistenza di due forze e la necessità di queste per la produzione di un fenomeno: forza e resistenza, magnetismo positivo e negativo, cellule maschili e femminili. Per quanto riguarda la terza forza, il pensiero moderno non se ne è mai occupato [...]. La dottrina delle tre forze sta alla base di tutti i sistemi antichi. La prima forza può essere chiamata attiva o positiva; la seconda passiva o negativa; la terza neutralizzante [...]. Le tre forze costituiscono insieme una trinità che produce nuovi fenomeni [...]. L'uomo può imparare ad osservare e a vedere in sé l'azione delle tre forze. Supponiamo ad es. che un uomo voglia lavorare su se stesso per cambiare certe caratteristiche, per raggiungere un più alto grado di essere. Il suo desiderio, la sua iniziativa sarà la forza attiva. L'inerzia di tutta la sua vita psicologica abituale, che si oppone a questa iniziativa, sarà la forza passiva o negativa. [Gurdjieff spiega che per superare l'impasse dualistica serve l'emergere di una terza forza], sotto forma per esempio di un *nuovo sapere*, [che aiuti l'uomo ad intraprendere un valido lavoro su di sé]²³⁵.

In una pagina affascinante, la cabalista cristiana contemporanea Annick de Souzenelle prova a connettere il mistero della Trinità con la fisica quantistica:

Se la mistica ebraica ci insegna che il Niente, *ayin*, si limita nella luce, *ayin sof or* [Niente che si limita nella luce], la fisica quantistica ci dice che la particella di luce non può essere colta se non attraverso due forme antinomiche, onda e corpuscolo, ambedue connesse con un "terzo nascosto" sconosciuto. Questa "onda non localizzata e presente ovunque", secondo i fisici, non può che farci pensare allo Spirito Santo della Trinità cristiana, che «soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai né da dove venga né dove vada» (Gv 3,8). Un inno cristiano molto antico canta: «Tu che sei ovunque presente e tutto riempi...». L'aspetto corpuscolare della luce non avrebbe allora per archetipo il Verbo di questa stessa tradizione? Verbo e Spirito che ritroviamo in *bašar* [dove *bar*

²³⁴ R.W. Emerson, *Essere poeta*, a c. di B. Soressi, cit., p. 21.

²³⁵ Cfr. P.D. Ouspensky, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, Astrolabio, Milano 1976, pp. 88-90.

significa figlio e la lettera ebraica *šn* può simboleggiare lo Spirito], la “carne”, principio di ogni essere.

I fisici ci dicono inoltre che «il fenomeno che chiamiamo particella prende la forma di onda quando non viene osservato: non appena c'è misura o osservazione, riprende il suo aspetto di particella» (Trinh Xuan Thuan). Sotto questa luce, e se è giusta la mia intuizione, forse possiamo capire meglio perché Cristo – il Verbo – dice ai suoi: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore, ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto (Gv 16,7; 14,26), tutto ciò che ci consente di accostare e di contemplare il mistero trinitario.

Padre, Figlio e Spirito Santo sono Uno nell'Increato,

“Terzo nascosto” (Padre), Figlio e Spirito Santo sono Uno nell'Uomo,

“Terzo incluso”, particella e onda sono Uno nella luce del creato²³⁶.

3.5.5. *Pensare e vivere per triadi*

Del resto la triade ci costituisce: l'uomo è corpo, anima, spirito, *sōma*, *psychē* e *pneuma*; l'antropologia biblica è tripartita. Tre, come già ricordato, i nostri occhi, secondo la mistica cristiana medievale, infatti

Al pari di Ugo di San Vittore, Bonaventura ravvisa tre occhi o facoltà della mente umana: il primo occhio è rivolto alle cose esterne ed è la sensibilità; il secondo è lo spirito, rivolto a se stesso; l'ultimo, rivolto al disopra di sé, è la mente²³⁷.

Le triadi che potremmo citare sono pressoché infinite.

Ci piace sottolinearne alcune, in ambito filosofico-ermeneutico, come autore-testo-lettore; pretesto-testo-contesto, tradizione-intelletto-amore, non pensato-pensato-impensabile²³⁸ etc. Ma ancora, potremmo citare i 3 (o 4) sensi della Scrittura, cui abbiamo fatto spesso riferimento²³⁹.

In ambito ebraico, non si può non ricordare la triade Dio-*Torah*-Israele. Torneremo su altre triadi qabbalistiche, con possibili equivalenti omeomorfici cristiani. Tradizionali

²³⁶ A. de Souzaenelle, *Il bacio di Dio*, Servitium, Sotto il Monte (Bg), 2008, p. 52

²³⁷ http://www3.unisi.it/ricerca/prog/fil-med-online/autori/htm/bonaventura_bagnoregio.htm.

²³⁸ Queste ultime triadi sono tutte panikkariane.

²³⁹ I paragrafi 6.4. e 6.5 sono parzialmente ripresi dal mio G. Vacchelli, *Iniziazione alla Commedia. L'«attualità» dell'esperienza di Dante*, Mimesis, Milano 2014 (in corso di pubblicazione).

anche alcune triadi alchemiche come l'opera al nero, al bianco e al rosso; i tre fuochi; sale zolfo e mercurio etc.²⁴⁰.

In qualunque caso queste triadi, questi simboli, a livelli anche molto diversi tra loro e da tradizioni spesso assai lontane, ci offrono intanto una straordinaria opportunità di dialogo e confronto. Inoltre il dinamismo triadico non è una questione erudita o solo culturale, ma realmente esistenziale, ontologica e ontologica. Inoltre queste triadi possono offrirci stimoli, idee, energie per il nostro cammino interiore, per il nostro pensare per la nostra vita tutta.

²⁴⁰ Cfr. A. de Souzenelle – P.-I. Albrecht, *L'initiation: Ouvrir les portes de notre cité intérieure*, Ed. du Relié, Paris 2012, pp. 173ss.

Capitolo 4

Esercizi di esegesi simbolica e trinitaria: tra iniziazione e interiorità

Dio-Uomo-Mondo nella Bibbia (e in altri universi culturali)

4.1. Esercizi di lettura simbolico-interiore

Dopo tante riflessioni anche (ma non solo) teoriche e teoretiche, è ora il tempo di approfondire la dimensione testuale della *Bibbia*, dando alcuni *specimina* di questa lettura simbolica e trinitaria.

In particolare vorremmo sottolineare, nella nostra esegesi, i seguenti temi, dei quali abbiamo dato ampio riscontro nei capitoli precedenti, e ritrovarli nella nostra lettura biblica dei testi scelti:

- a) l'importanza dell'intuizione cosmoteandrica (Dio-Uomo-Mondo);
- b) il dinamismo trasformativo: le storie bibliche come viaggi iniziatici e interiori;
- c) una dimensione a-dualista (e non solo monoteista) della *Bibbia*;
- d) uno sguardo simbolico-interiore e spirituale, mistico;

Abbiamo scelto, data la vastità costitutiva della “biblioteca biblica”, di procedere per passi scelti, senza soffermarsi su un unico libro della *Bibbia*, anche perché una sua esegesi puntuale occuperebbe da sola un volume.

In questo modo daremo molti esempi di rilettura sia di singoli versetti, in genere molto famosi, scelti per la loro importanza teologica, per la loro rilevanza culturale; ma anche di testi più ampi, cercando quindi di offrire “un ampio raggio d'azione” esegetico ed ermeneutico. È pur vero che molti riferimenti sono presi dal libro della *Genesi*, non solo perché *incipit* del Gran Libro, ma anche per la sua straordinaria densità simbolica, interiore, teologica e culturale. *Genesi* è inoltre uno dei vertici letterari dell'intera *Bibbia*.

Vorremo mostrare, nella pratica esegetica e di lettura, come questi brani “cambino profondamente”, rispetto alla ricezione usuale, se interpretati simbolicamente ed interiormente. Come ben sappiamo non si tratta di soppiantare un'altra esegesi precedente, ma di arricchire, rendere plurale e sempre più articolata l'interpretazione,

alla luce della polisemia del testo biblico, anche in ossequio ai vari sensi della Scrittura. È chiaro che qui è privilegiato il senso spirituale del testo.

Generalmente ci occuperemo di testi dell'AT proprio per la rilevanza della «radice ebraica» nella lettura qui perseguita. Tuttavia ci soffermeremo anche su due passi del *Vangelo di Marco*, particolarmente interessanti da un punto di vista simbolico-mistico: al loro centro la figura del bambino, esteriore ed interiore. Per altro i passi marcani saranno messi “in dialogo” con altri testi importanti e collegabili dell'AT.

I riferimenti alla mistica ebraica (ma anche a quella cristiana e islamica) sono stati già discussi e continuamente “lavorano” all'interno di questa proposta esegetica.

Per altro, essendo quella che segue un'ermeneutica al crocevia di Oriente e Occidente, faremo numerosi riferimenti ad altri universi culturali: *in primis* quello dei *Veda*, per quanto riguarda l'intuizione cosmoteandrica dei tre mondi; ma anche cenni all'*advaita* vedanta; allo *yoga* a-duale del Kashmir e ad altre culture del Sud-Est asiatico.

Il capitolo si presenta diviso in grandi sezioni, che qui elenchiamo:

- 1) l'intuizione cosmoteandrica nella Bibbia (anche con riferimento al mondo vedico);
- 2) oltre il monoteismo: ancora sui nomi divini;
- 3) il viaggio interiore ed iniziatico nella *Bibbia*;
- 4) il simbolismo del bambino interiore.

Tuttavia le divisioni hanno soprattutto un valore didattico e “di ordinamento”. Infatti i temi e gli esempi sono strettamente intrecciati tra loro. L'intuizione cosmoteandrica nella *Bibbia* ad esempio non è confinata e confinabile nella sezione omonima, dal momento che questo movimento triadico-trinitario percorre tutta l'ermeneutica e quindi l'esegesi qui presentata.

Ogni sezione ha ampie sottosezioni esemplificative.

4.2. L'INTUIZIONE COSMOTEAANDRICA NELLA BIBBIA

4.2.1. La tripolarità del reale nel Gran Libro

Nella *Bibbia* il mistero trinitario originario si esprime costantemente, ben al di là delle formule o dei versetti che la pur straordinaria tradizione teologico-dogmatica cristiana trinitaria ha rinvenuto. Infatti, non dobbiamo dimenticare che la Trinità immanente e la Trinità economica trovano il loro completamento nella Trinità radicale, che è una declinazione cristiana dell'invariante teantropocosmica¹. Insomma: la relazione Dio-Uomo-Mondo, la Trinità radicale (e non solo quella immanente ed economica), l'intuizione cosmoteandrica panikkariana sono ben presenti nel testo biblico.

Vorrei mettere in evidenza che già ad un primo livello, per così dire letterale, la tripolarità del reale è testimoniata nella *Bibbia*. Il divino, l'uomo e il cosmo non sono tre monadi nel mondo biblico, ma appaiono fin dall'inizio interrelazionati.

Si prenda ad es. il capitolo 1 della *Genesi*, dove si dispiega la potenza creativa di *Elohim*, tradotto tradizionalmente, come sappiamo, con «Dio».

In *Gen* 1,26 è scritto: «Dio [*Elohim*] disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: dōmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”»².

Potremmo riflettere sulla traduzione “dōmini”³, che è rischiosa e va ben compresa, ma subito appare la connessione tra *Elohim*, *adam* («uomo», ma lett. «il terrestre, il fatto di zolla») e il cosmo (il mare il cielo la terra e gli animali, nelle loro varie specie).

¹ È chiaro che dico questo in linguaggio cristiano e un ebreo non chiamerà certamente con questo nome tale misteriosa relazione triadica.

² Ricordiamo che la traduzione, quando non segnalato diversamente, è da *La sacra Bibbia*, CEI-UELICI, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2008. Se compare un asterisco (*) è mia; altrimenti si cita il nome del traduttore.

³ Il verbo *radah* «dominare su», qui usato nella forma incompiuta *yirdu*, può richiamare *yared* «scendere in». È necessario in qualche modo scendere nella cosa stessa, “diventarla”, per governarla in modo retto (cfr. A. de Souzaenelle, *L'alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, Servitium, Sotto il Monte (Bg) 2005, p. 115). Per C. Enzo questo verbo non indica un «potere che assoggetta, ma – lo dicono soprattutto *Sal* 72,8; 110,2; *At* 10 – [...] servizio che libera, guida e aiuta a “crescere” fino al compimento del secolo» (C. Enzo, *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele. Genesi 1-4*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. 108). Wénin sottolinea che questo dominio invece non è privo di energia, ma va tuttavia messo in relazione con *Gen* 1,29-30 (il dono di un'alimentazione vegetale per l'uomo): gli animali vengono dominati, ma non uccisi. Forza e mitezza coesistono. Per altro il dominio sugli animali è anche interiore: l'uomo deve dominare gli animali che lo abitano (cfr. A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, Bologna 2008, pp. 30ss.).

Una rete di corrispondenze in cui i 4 elementi (il cielo contiene anche il “fuoco” del sole⁴), la vita animale, la coscienza dell’*adam* (fatto ad immagine e somiglianza di *Elohim*) e il mistero divino sono inter/intra-in-dipendenti. Anche nei vv. successivi 28-31, la gerarchia cioè l’ordine sacro della realtà è mostrato, con l’uomo vicario di Dio, che deve sapere unire cielo e terra.

4.2.2. *Adamah e adam: un legame costitutivo*

Ma si pensi appunto alla parola *adam*, così centrale in questi primi capitoli genesiaci. Già in essa c’è un’intera teologia, una straordinaria tessitura divino-umano-cosmica, che se compresa fino in fondo e vissuta, non può che essere trasformativa (di noi stessi, di una mentalità, di una cultura dualizzante o monistica).

Adam può essere letto come *alef* (la prima lettera dell’alfabeto ebraico) e *dam* «sangue». *Alef* rimanda numerologicamente a 1, il principio divino. Essa è anche la prima lettera del nome divino *Elohim*, il Dio della creazione, della natura, delle leggi che regolano l’immanenza, il cui nome non a caso compare proprio in *Gen* 1,1. Dunque potremmo tradurre liberamente il nome *adam* come «colui che ha il divino nel sangue», «il divino nel sangue». Il legame Dio-Uomo appare subito costitutivo. Senza *alef*, *adam* diventa solo «sangue», un “biologico”, una fisicità monodimensionale, una disconnessione, una perdita della relazionalità.

Ma *Gen* 1-2 intesse altre corrisponde ancora. Nel già citato *Gen* 1, 25-26, *adam* (1,26) è messo in relazione con *adamah* (1,25), che potremmo tradurre «terra», «suolo», «*humus*».

Elohim fece gli animali selvatici, secondo la loro specie, il bestiame, secondo la propria specie, e tutti i rettili del suolo [*ha’adamah*], secondo la loro specie. *Elohim* vide che era cosa buona. *Elohim* disse: “Facciamo l’uomo [*ha’adam*] a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: d’omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra⁵.”

⁴ *Gen* 1,16: «le due fonti di luce grandi» (cfr. anche *Gen* 1,14).

⁵ La traduzione della CEI utilizza però, come sappiamo la traduzione, «Dio» per *Elohim* e «Signore» per YHWH, che qui invece sono ripristinati, dove occorrono.

Ma è a partire da *Gen* 2,5 che il gioco di parole tra *ha'adam* e *ha'adamah* («l'uomo» e «l'*humus*») è messo in rilievo⁶:

Nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio [YHWH *Elohim*] non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo [*adam*] che lavorasse il suolo [*adamah*].

Ma è in *Gen* 2,7, che il nesso *ha'adamah-ha'adam* è colto in tutta la sua rilevanza (sostenuto anche dalla paronomasia, che rafforza la relazione):

Allora il Signore Dio [YHWH *Elohim*] plasmò l'uomo con polvere del suolo [*ha'adamah*] e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo [*ha'adam*] divenne un essere vivente.

Ebbene *adam-adamah* sono strettamente correlati. Se *adam* è il «divino nel sangue», pure è costitutiva la sua connessione con la terra, che anch'essa è abitata da *alef*, ed in stretta relazione con l'umano. *Adam* è sì polvere della terra vivificata dall'*alef*, da «un alito di vita» (*nishmat hayyim*, 2,7), ma se si infrange il suo legame con l'*adamah*, esso non è più. Anche il Divino, pur sussistente di per sé, di fatto è costitutivamente interconnesso all'uomo e alla terra.

Dentro e fuori di loro, come il mistero di *alef*, l'1, consonante impronunciata, sembra voler dire.

Ma si veda anche *Gen* 2,15. Così traduce la *Bibbia* CEI:

Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse.

Ma in verità in ebraico è scritto:

YHWH *Elohim* prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, per lavorarla e custodirla*.

I suffissi in questione sono femminili, il che è strano perché «giardino», *gan* è maschile. Per lo più gli interpreti moderni leggono qui un riferimento alla femminile *adamah*, che l'uomo è chiamato a coltivare e lavorare.

⁶ In verità in *Gen* 2,5 *adam* si presenta senza articolo.

Si tenga inoltre presente, e su questo tornerò, che *ha'adamah* non è solo una terra esteriore, ma anche interiore, da arare, conoscere e far fruttificare. Un “inconscio” materno, matriciale, che *l'adam* deve custodire e lavorare.

Secondo Carlo Enzo «coltivarla» si riferisce all'*adamah* e «custodirla» a *da'at*, che è conoscenza⁷.

In qualunque caso c'è un gioco di interrelazionalità, di somiglianza costitutiva, cui rimanda anche il verbo *dama* «essere come», «assomigliare a». Del resto *l'adam* è chiamato ad essere a somiglianza (*demut*) di *Elohim*.

L'adam è formato dalle tre lettere *alef* + *dalet* + *mem*. In sé contiene dunque la parola *em* (*alef mem*), «madre»: egli è madre che si genera da sé a se stesso attraverso le «porte» di *dalet*, che appunto richiama al simbolo del passaggio (*delet* è la «porta»)⁸. La lettera *mem* stessa è anche graficamente una matrice, un ventre che parla di questa nascita divinoumanocosmica!

Potrei a questo punto citare anche il perturbamento cosmoteandrico di *Gen* 3, cui dedicherò in seguito una esegesi più distesa: la caduta sconvolge, disarmonizza l'ontonomia Dio-Uomo-Mondo, il rapporto con il Divino diventa più problematico, quello dell'uomo e della donna s'intorbida, come quello con la terra si fa faticoso e alienante. E, nel momento in cui *l'adam* fallisce, ecco che tutta la realtà inizia a entrare in crisi, in travaglio, l'uomo si perde, il suolo stesso viene maledetto non tanto «per causa tua» (*Gn* 3,17), come traduce la CEI, ma quanto «in relazione a te»⁹.

É insomma tutta la relazione cosmoteandrica a frantumarsi, e tutto vacilla, compreso il divino che in YHWH è il dio seme “bisognoso” di incarnarsi dentro di noi, bisognoso che noi completiamo la creazione: perché, se falliamo, lui fallisce con noi.

4.2.3. Altri brevi viaggi cosmoteandrici nel testo biblico: *bere'sit*

Suggeriamo qui alcune altre incursione esegetiche, sempre, in qualche modo, verso la stessa direzione (simbolica, interiore, a-duale).

⁷ C. Enzo, *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele. Genesi 1-4*, cit., pp. 165-168.

⁸ Sul rapporto *adam/adamah* e sulla matricialità, cfr. anche A. de Souzaenelle, *L'alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, cit., pp. 109ss.

⁹ Secondo la proposta di traduzione di Annick de Souzaenelle.

Consideriamo il celeberrimo *incipit* della Bibbia: *bere'sit bara' 'elohim 'et haššamayim we'et ha'ereš*. «In principio crea Dio (*Elohim*) il cielo e la terra¹⁰». Questa traduzione è quella più usuale (se non che CEI traduce al passato remoto: «creò») ed è senz'altro corretta.

Tuttavia i due *et* segnacaso, che introducono i due complementi oggetto, potrebbero anche essere vocalizzati *at* pronomi personale femminile. Allora potremmo tradurre: «Nel principio crea *Elohim* te [che sei] cieli te [che sei] terra»¹¹. Tutta la creazione è il “tu” femminile di Dio, la figlia (in ebraico *bat*, prima ed ultima lettera della parola *bere'sit*).

L'interconnessione tra *Elohim*, cieli e terra è profonda, ma risplende anche la dimensione umana in quel “tu” femminile, in quella figlia. Del resto potremmo anche tradurre: «Nel principio crea *Elohim* te [(umanità) che sei] cieli, te [(umanità) che sei] terra»¹².

Come insegnano le culture tradizionali l'uomo è un *mikrokosmos* che riflette in sé il *makrokosmos*, e del resto il divino stesso può essere inteso come *makroantrophos*. E ancora: l'uomo può essere interpretato in questo versetto come *mesokosmos* tra il divino e il cosmo. L'intuizione cosmoteandrica è anche questa.

Che questi «cieli e terra» siano tra l'altro umanizzati, per così dire, ce lo ricorda pure Carlo Enzo, quando li interpreta come “mondi umani” nuovi, che *Elohim* crea (*bara*) e che YHWH *Elohim* farà (*ašah*), cioè metterà in atto, con gli uomini stessi. Si tratterebbe insomma di nuovi modi di vivere, di un mondo nuovo, di nuovi regni di giusti, di uomini, cioè che si compiono, che rispondono alla loro essenza (*adamah*) o che sono in via di rispondervi¹³.

I «cieli» del resto in ebraico sono *šamayim*, che potremmo anche leggere come *mayim* «acque» del *šem* «nome», nome che siamo, Nome del divino che ci abita transcendendoci.

I cieli e la terra non sono solo esterni, ma anche interiori, in un dinamismo di molteplice (*šamayim*) e singolare (*ereš*), di umido (*mayim*) e asciutto, di luce e tenebra,

¹⁰ Il testo ebraico pone *Elohim* dopo il verbo *bara* (da qui anche le interpretazioni cabalistiche – *zohariche* e non – che lo considerano addirittura un complemento oggetto).

¹¹ Cfr. A. de Souzaenelle, *L'alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, cit., pp. 83ss. Ho però spostato, per fedeltà al testo genesiaco, il nome divino *Elohim* dopo il verbo *bara*.

¹² Cfr. *ibidem*. Si ricordi poi che *et* è composto da *alef* + *tav*, la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico a dire il valore di compimento, di armonia (cosmoteandrica!).

¹³ Cfr. C. Enzo, *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele*, cit., pp. 293ss.

che rimanda anche ad un'alchimia interiore di trasformazione (dell'uomo, ma di tutta la realtà). Questa insomma è una cosmoteandrogenesì!¹⁴

4.2.4. Il mistero del nome divino Elohim

Vorrei ora soffermarmi sul nome divino *Elohim*, il più venerabile assieme al sacro Tetragramma YHWH (anche se ne esistono numerosi altri, come già più volte accennato). *Elohim* potrebbe essere inteso anche come *El ha-yam* Dio il mare. Dio (è) il mare, ma anche Dio + la creazione, indicando il legame costitutivo tra il divino e il creato. Del resto la terminazione della parola *Elohim*, *ym*, indica il plurale del maschile. Allora potremmo anche leggere *Eloha* + *ym* cioè, ancora, Dio e la pluralità. Il valore di *ym* è 50, secondo la *gimātryya*. E 50 è anche il valore di *ha-adam*, «l'uomo». Dunque *Elohim* è anche *Eloha* + *ha-adam* [= 50 = *ym*]¹⁵. Ancora dunque misteriosamente riluce la triadicità Dio-uomo-mondo! Si ricordi poi anche che la *gimātryya*¹⁶ di *Elohim* è 86, la stessa della parola *ha-teva'*, che significa «la natura».

4.2.5. Il nome divino YHWH

Il nome divino YHWH, a sua volta, è una manifestazione del divino trascendente ed insieme immanente. La *yod* iniziale (י), la più piccola lettera dell'alfabeto ebraico, è un "seme", vale 10, numero della manifestazione dell'1 (in ebraico la lettera *alef*, simbolo del divino) e YHWH dice una dimensione del divino anche interiore, un Dio-seme, che vuole nascere dentro di noi; in linguaggio cristiano potremmo parlare del *Logos* che nasce nel fondo dell'anima. La manifestazione di YHWH è in genere quindi eminentemente personale, legata non solo al popolo ebraico storico, ma anche all'"ebreo interiore" che ci abita (cfr. *Rm* 2,28-29). Quello che traduciamo con «Signore» (*Kurios*, *Dominus*, *Lord*, *Señor* etc.), con il rischio di vederlo soprattutto

¹⁴ Cfr. anche G. Vannucci, *Il richiamo dell'infinito*, Romena, Pratovecchio (AR) 2006, pp. 108ss.

¹⁵ Cfr. E. Lévyne, *Le mystère du nome divin Elohim*, Tsédek, Paris 1980, pp. 25-29.

¹⁶ Metodo interpretativo ebraico tradizionale: consiste nel calcolo del valore numerico di una parola, ottenuta sommando i valori di ogni singola lettera

come essere esterno e superiore all'uomo, è invece un mistero a-duale intimamente connesso all'uomo (e al cosmo), pur non identificandosi con essi¹⁷.

4.2.6. Il viaggio cosmoteandrico di Giobbe e Giona

Tanti gli esempi possibili. Mi piace qui accennare solo alla straordinaria teofania del *Libro di Giobbe* dei cc. 38ss. L'indimenticabile sequenza di domande sul cosmo e sui misteri dell'universo che YHWH pone a Giobbe non è un esibizionistico *tour de force* del Signore, che vuole prostrare il suo interlocutore umano. YHWH-IO SONO¹⁸ è anche un Dio-da dentro, che nasce in Giobbe, che gli parla dalle profondità (cfr. *Gb* 19,26: «dalla mia carne [...] vedrò Dio»¹⁹), mostrandogli la radicale connessione tra il mistero divino, l'uomo che lui è e il cosmo. Il brano non è solo una teofania, ma insieme una antropofania e una cosmofania²⁰.

Ma il mistero della Trinità radicale è senz'altro presente anche nelle avventure di Giona. Ho analizzato in altro luogo la triadicità di *Elohim*/YHWH-Giona-cosmo (il pesce, il ricino, il verme, gli animali) nel *Libro di Giona*. Dobbiamo riscoprire la natura simbolica, cosmoteandrica della *Bibbia*²¹.

In conclusione: la rilevanza teologica (anche, ad es., da un punto di vista ecologico/ecosofico) di questi passi appare semplicemente fondativa.

¹⁷ Per le questioni dei nomi divini, cfr. anche G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., pp. 104ss.

¹⁸ È una possibile traduzione "paradossale" dell'intraducibile Tetragramma. Altri rende con: Egli fu-Egli è-Egli sarà. In qualunque caso, che sia il Presente o la sintesi trinitaria dei tre tempi, vi si indica una dimensione eterna (nel tempo). Cfr. anche il detto cristico di *Gv* 8,58: «Prima che Abramo fosse, IO SONO». YHWH è una manifestazione del mistero cristico (in linguaggio cristiano). Posso solo accennare qui all'IO SONO come tema fondamentale per uno studio inter/intra-religioso-culturale (ad es. con l'*advaita vedanta*). Si cfr. anche la mirabile pagina di Rousseau, in cui il filosofo parla del sentimento di esistenza: «Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes, agités de passions continuelles, connaissent peu cet état, et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme» (J.J. Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire, Cinquième Promenade*, in *Oeuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Paris 1959, p. 1047): non si potrebbe pensare forse che sia una sorta di equivalente omeomorfo dell'IO SONO? Ovviamente la questione è da approfondire.

¹⁹ Traduzione di Annick de Souzenelle.

²⁰ Cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 175ss.

²¹ Cfr. G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., pp. 81-128.

4.2.7. Il mondo vedico: gli elementi cosmoteandrici

Un brevissimo cenno interculturale ai *Veda*, dove anche secondo Bede Griffiths²², monaco benedettino a cavallo tra Occidente e Oriente, l'intuizione cosmoteandrica riluce chiaramente.

Infatti:

I veggenti vedici avevano capito la triplice natura del mondo, che è allo stesso tempo fisico, psicologico e spirituale. Questi tre mondi erano visti come interdipendenti, ogni realtà fisica aveva un aspetto psicologico e insieme venivano integrati in una visione spirituale. Le mucche e i cavalli dei *Veda* non erano semplicemente mucche e cavalli fisici, ma erano anche le mucche e i cavalli della mente, ossia forze psicologiche. E ancora simbolo delle potenze cosmiche, manifestazioni dello Spirito supremo. Questa intuizione della triplice natura del mondo costituisce non solo la base dei *Veda*, ma di tutto il pensiero antico²³.

Si legga ad esempio questo magnifico inno sulle acque:

RgVeda VII,49

1. Incessantemente esse scorrono dalle profondità, pure, mai dormienti,
con l'Oceano loro garante,
seguendo i canali ordinati dal Tonante.
Possano ora queste grandi Acque divine animarmi!
2. Le Acque possono riversarsi dal cielo o scorrere lungo canali
scavati dagli uomini;
oppure scorrere chiare e pure, avendo l'Oceano come meta.
Possano ora queste grandi Acque divine animarmi!
3. Nel mezzo delle Acque si muove il Signore, esaminando
le verità degli uomini e le menzogne degli uomini.
Come sono dolci le Acque, chiare come il cristallo e purificatrici!
Possano ora queste grandi Acque divine animarmi!
4. Coloro dalle quali il Re Varuṇa, Soma, e tutte le Divinità bevono
forza inebriante,
nelle quali il Signore Universale è entrato,

²² Naturalmente Panikkar è pienamente convinto della rilevanza dell'invariante teantropocosmica nel mondo vedico.

²³ B. Griffiths, *Matrimonio tra Occidente e Oriente*, EDB, Bologna 1983 (2003²), pp. 59-60 (che cita a più riprese lo stesso Panikkar in merito).

Possano ora queste grandi Acque divine animarmi!²⁴

Intanto possiamo subito notare come la straordinaria bellezza poetica sia intimamente legata alle intuizioni teologiche, spirituali, mistiche che questi versi recano con sè. Potremmo trovare pagine bibliche analoghe, che siano *Salmi* o altri “inni”. Naturalmente in ogni cultura umana le acque hanno un posto speciale e qui ci stiamo brevemente soffermando sul loro ruolo nel ricchissimo universo vedico.

In qualunque caso colpisce come queste acque siano *in primis* vive, viventi. Non certo solo H₂O! Sono dolci, cristalline, sempre scorrenti. Vanno verso il loro signore, l'Oceano. Risplendono nella loro potenza cosmica, ma è ben evidente nell'inno, come il piano “naturale” sia strettamente intrecciato con quello divino e quello umano. Le acque infatti sono dette “divine”, celesti, e non solo terrestri (nella strofa 2 sono citate entrambe le acque). Esse sono sì un elemento cosmico, ma sono anche primordiali. Ancora: nel mezzo delle acque si muove Varuṇa, un dio intimamente legato ad esse nei *Veda*, vero e proprio «Signore delle acque». Ma a loro si dissetano e da loro traggono potenza anche Soma e tutte le divinità. Le acque del resto sono costitutivamente legate agli uomini, come il “ritornello” esplicita: esse sono sentite potenti, purificatrici, rianimatrici. Il veggente vedico esclama infatti: «Possano queste grandi acque divine rianimarmi», ma potremmo anche dire: proteggermi, favorirmi, guidarmi. Esse si riversano sì dal cielo, ma sono anche guidate a loro volta dall'uomo, costruttore di canali, ordinatore (e non dominatore!) del cosmo.

Le acque del resto sembrano dotate di coscienza, sono in qualche modo umanizzate: non dormono, scrutano ed esaminano le verità e le menzogne umane. Esse sono mediatrici tra gli uomini e gli dei, data anche la loro natura appunto intermedia (né aeree né terrestri, ma in connessione sia con l'aria che con la terra). Ma di più: esse sono realmente cosmoteandriche, umane-divine e cosmiche insieme. Persino il Signore Universale, Agni, il Fuoco, divinità importantissima e teantropocosmica del *pantheon* vedico, è «entrato dentro di esse»²⁵.

Nel secondo magnifico inno, il protagonista è il vento:

²⁴ R. Panikkar, *I Veda Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, Rizzoli, Milano 2001, vol. I, pp. 160-161.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 156ss.

RgVeda X,186

1. Possa il Vento soffiare salubre su di noi,
prolungare la durata della nostra vita,
e riempire i nostri cuori con il conforto!
2. Tu sei nostro padre, o Vento,
nostro amico e nostro fratello,
Donaci vita, così che possiamo vivere.
3. Quell'immortale tesoro, O Signore,
che è nascosto nella tua dimora,
dispensa a noi così che possiamo vivere²⁶.

Nel *RgVeda* il vento si chiama *vata* o *vayu*, il primo termine utilizzato principalmente per l'elemento e il secondo soprattutto per il dio. L'inno parla dei benefici elargiti dal vento alla nostra vita, esteriore ed interiore.

Anche in quest'inno il tono religioso è profondo e coinvolgente. Colpisce poi la polisemia per cui quello che si dice del vento potrebbe anche essere detto dello Spirito²⁷. Ancora una volta non possiamo leggere questi inni solo come documenti di una religione cosmica, primordiale. L'intuizione è molto più profonda e non dobbiamo farne una caricatura. Il vento qui è tanto un elemento quanto una misteriosa presenza divina.

In un altro inno (*RgVeda* X,168) il vento è detto «Primogenito»; di esso si può ascoltare la voce, ma non vedere la forma. Il vento è anche divino, invisibile, non racchiudibile in categorie umane né panteistiche. Esso è lo Spirito che soffia ovunque.

È datore di vita, di benedizione, di felicità, di guarigione, ed è, anch'esso, come l'acqua, in relazione radicale con gli uomini, non solo perché influisce sulla loro vita, ma anche perché è «nostro padre, nostro amico e nostro fratello». Diverso da noi, ci è anche simile.

²⁶ *Ivi*, p. 179.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 177-178.

4.2.8. Il *Puruṣa* cosmoteandrico

Di straordinaria rilevanza poetica, teologica e spirituale per il nostro tema è poi il seguente testo, il *Puruṣa Sūkta*, l'inno del «sacrificio al *Puruṣa*». Il *Puruṣa* è un tema e una figura importantissima nel mondo vedico. Esso potrebbe essere tradotto con «uomo primordiale», «uomo cosmico», ma indica anche l'aspetto personale di tutta la realtà, l'uomo interiore, la persona divina... Prima di procedere al commento, riportiamo il testo, di straordinaria bellezza:

RV X,90

1. Mille teste ha l'Uomo

mille occhi, mille piedi;

cingendo la Terra da ogni lato,

la superò per l'ampiezza di dieci dita.

2. L'Uomo, invero, è questo Tutto,

ciò che è stato e ciò che sarà,

il Signore delle sfere immortali

che egli supera consumando cibo.

3. Tale è la misura della sua grandezza,

e ancor più grande di questa è l'Uomo.

Tutti gli esseri sono un quarto di lui,

tre quarti sono l'immortale nel cielo.

4. Tre quarti dell'Uomo salirono in alto,

un quarto rinacque quaggiù.

Da questo egli si spiegò in tutte le direzioni

Nelle cose animate e inanimate.

5. Da lui fu generata la Splendente;

da questa Splendente fu generato ancora un Uomo.

Appena nato, egli si estese

Su tutta la Terra, davanti e dietro.

6. Usando l'Uomo come loro oblazione,

gli Dei compirono il sacrificio.

La Primavera servì come burro chiarificato,

l'Estate come combustile, l'Autunno come offerta.

7. Questo Uomo evoluto, allora nato per primo,
essi disseminarono sull'erba sacra.

Gli Dei, così come gli esseri celesti e i veggenti,
con lui compirono il sacrificio.

8. Da questo sacrificio, compiuto fino in fondo,
si raccolse latte cagliato misto a burro.

Da qui vennero le creature dell'aria,
gli animali della foresta e quelli del villaggio.

9. Da questo sacrificio, compiuto fino in fondo,
nacquero gli inni e le melodie;
da questo nacquero i diversi metri;
da questo nacquero le formule sacrificali.

10. Da questo nacquero cavalli, tutte le creature
che hanno denti nell'una o nell'altra mascella;
da questo nacquero le razze bovine;
da questo nacquero pecore e capre.

11. Quando smembrarono l'Uomo,
in quante parti lo divisero?
Che cosa divenne la sua bocca? Che cosa le sue braccia?
Come sono chiamate le sue gambe? Come i suoi piedi?

12. La sua bocca divenne il brahmano; le sue braccia
Divennero il principe-guerriero, le sue gambe
l'uomo comune che esercita un mestiere.
L'umile servitore nacque dai suoi piedi.

13. La Luna nacque dalla sua mente; il Sole
venne in essere dai suoi occhi;
dalla sua bocca vennero Indra e Agni,
mentre dal suo respiro il Vento fu generato.

14. Dal suo ombelico sgorgò l'Aria;
dalla sua testa si dispiegò il Cielo,

la Terra dai suoi piedi, dalle sue orecchie le quattro direzioni.

15. Sette erano i paletti della recinzione,
tre volte sette i bastoncini di combustibile,
quando gli Dei, effettuando il sacrificio,
legarono l’Uomo come vittima.

16. Con il sacrificio gli Dei sacrificarono al sacrificio.
Quelli furono i primi riti stabiliti.
Queste forze salirono fino al cielo
dove risiedono gli antichi Dei e altri esser²⁸.

La potentissima inventiva poetica, simbolica e immaginifica del testo ha spesso messo in imbarazzo i commentatori occidentali, che hanno letto il passo come un esempio di pensiero “mitico” (in senso però anche limitativo), primitivo, pur se grandioso, oppure panteistico.

Un’adeguata comprensione del testo si può avere invece se lo consideriamo nel suo aspetto cosmoteandrico: il *Puruṣa* non è solo uomo, non è solo cosmo e neppure soltanto divino. Scrive a proposito Raimon Panikkar:

[L’inno] ci rivela il carattere della creazione-sacrificio: la sua funzione onnicomprensiva nella quale l’intero universo è coinvolto. Non è una questione puramente divina, né un tentativo meramente umano, né un cieco processo cosmico; è umano, divino e cosmico al contempo. Ovverossia è cosmoteandrico. Dio, Uomo e Mondo sono correlati. Dio senza Uomo è nulla, ossia “non-cosa”. L’Uomo senza Dio è esclusivamente una “cosa”, non una persona, non un vero essere umano, mentre il Cosmo, senza Uomo e senza Dio è “qualunque cosa”, senza consistenza ed essere; è puro caos inesistente. I tre sono costitutivamente collegati. [...] Nulla separa l’Uomo da Dio. Tra loro non esiste né intermediario né barriera. [...] Dio non è completamente altro dall’Uomo né il Mondo è un’entità del tutto estranea all’Uomo²⁹.

Il tentativo geniale di questo inno è quello di trasmettere poeticamente, attraverso un linguaggio altamente qualificato dal punto di vista letterario e simbolico, questa visione inter-in-dipendente e inter/intrarelazionata.

²⁸ *Ivi*, pp. 100-102.

²⁹ *Ivi*, p. 97.

Così dall'Uomo tutto viene, ma non si tratta di antropocentrismo, perché se considerassimo solo umano il *Puruṣa*, l'inno diventerebbe incomprensibile. Esso è anche Dio e membra del suo corpo è il cosmo. Esso dice tutta la manifestazione, ma anche l'immanifesto. Infatti «tutti gli esseri sono un quarto di lui, tre quarti sono l'immortale nel cielo. Tre quarti dell'Uomo salirono in alto, un quarto rinacque quaggiù». Un quarto di *Brahman*, si dice altrove, è tutto il visibile, ma molto più grande ancora il mistero del *Brahman* invisibile per tre quarti.

E ancora gli Dei compiono con l'Uomo il sacrificio, ma del resto nascono da Lui. Per questo, anche «con il sacrificio gli Dei sacrificarono al sacrificio».

E il sacrificio non è uno spaventoso smembramento, doloristico, ma un'immagine grandiosa e centrale nel cosmo vedico, per dire tutto il dinamismo comunicativo ed oblativo della realtà, nella quale qualunque cosa in qualche modo si alimenta delle altre e dà se stessa, per mantenere e sostenere l'ordine cosmico, il mistero di *ṛta*. Se uno si sottrae al sacrificio primordiale, si separa dalla realtà e, chiudendosi in se stesso, non compie se stesso e neppure il corpo tutto della realtà³⁰.

4.2.9. Agni, il Fuoco cosmoteandrico

Il fuoco del sacrificio è il Fuoco divino, Agni, che già abbiamo brevemente nominato, uno delle Dei o delle manifestazioni divine più importanti del *pantheon* vedico, il mediatore per uomini e Dei.

Ecco il magnifico *mantra* con cui si aprono i *RgVeda*, dedicato proprio ad Agni:

RV I,1,1

Io magnifico Dio, il Divino Fuoco,
il sacerdote, Ministro del sacrificio,
l'Offerente dell'oblazione, Datore supremo di tesori³¹.

È lui, il fuoco sacrificale, che,

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 96-100; 104ss.

³¹ *Ivi*, p. 49.

trasforma tutti i doni materiali e umani in realtà spirituali e divine, così che possano raggiungere la loro destinazione infinita. Agni ha un ruolo sacerdotale e una triplice composizione, essendo la sua natura teantropocosmica (cioè divina, umana e terrena allo stesso tempo) o, in termini vedici tradizionali, Agni ha un triplice aspetto: *ādhidaivika*, *ādhyātmika* e *ādhibhautika*. Questo verso introduttivo contiene in germe l'intero *sanātana-dharma* o religiosità primordiale dell'uomo: lode, mediazione, sacrificio, scambio con il divino e anche remunerazione per l'uomo, tutto racchiuso in un'atmosfera d'invocazione³².

Si legga anche questo bell'inno al Divino Fuoco:

RV I,145

1. Innalzate le vostre preghiere! Egli viene! Egli conosce!

Si implora la sua saggezza.

In lui sono consigli, in lui richieste,

in questo Signore di potenza.

2. Gli uomini lo pregano, ma egli non ha bisogno di chiedere;

la sua mente ha afferrato tutte le cose. Egli va

come colui che conosce la prima e l'ultima parola,

con la mente composta.

3. A lui salgono questi inni, queste preghiere veloci come destrieri.

Egli solo ode le mie parole. Egli che tutto muove, che tutto conquista,

che trasmette il sacrificio, il Fanciullo sempre soccorritore,

egli assume un grande potere.

4. Ciò che egli incontra lo afferra, e, appena nato,

procede veemente, sfrecciando coi suoi compagni.

Egli porta piacere e grande felicità agli oppressi,

accettando i loro doni.

5. Egli è un essere del fiume e della foresta

Che passa in alto.

Conoscendo la Legge, egli ispira la retta azione,

questo saggio e vero Signore³³.

³² *Ivi*, pp. 49-50.

³³ *Ivi*, pp. 192-193.

Agni è l'amico dell'uomo. La sua adorazione non è panteismo o animismo. È una realtà misteriosa, polimorfa: il fuoco materiale, ma anche interiore che ci anima, e divino, che ovunque si accende e si diffonde. Potente e insieme vivace come un fanciullo (cfr. strofa 3), misericordioso e buono, forte e accessibile. Scalda e dona speranza. Ancora una volta qualunque riduzionismo mitico o unidirezionale non rende giustizia ai tre mondi vedici, continuamente cantati³⁴.

³⁴ *Ivi*, pp. 191-193.

4.3. OLTRE IL MONOTEISMO: ANCORA SUI NOMI DIVINI

4.3.1. Il pluralismo simbolico dei nomi divini

Abbiamo già spesso citato il fatto che il mistero divino nella *Bibbia* non si esprime a nome unico, ma piuttosto attraverso una pluralità di nomi. Questo non significa nessun politeismo, naturalmente, ma neppure, crediamo un rigido monoteismo.

Nelle nostre traduzioni abbiamo perso la rilevanza simbolica di questi nomi, che spesso sono propri, ad indicare un'essenza, un'operazione, un aspetto del mistero divino, che è uno e molteplice, che articola armonicamente unità e diversità, relazione.

Elohim e YHWH fin dalla traduzione dei LXX sono resi rispettivamente con «Dio» e «Signore»; tuttavia per quanto questa traduzione guadagni in apertura universalistica, de-semitizzando i nomi (ed era l'operazione interculturale dei LXX stessi), pure li impoverisce, proprio perché ne occulta la natura simbolica, come abbiamo già cercato di mostrare. Ancora una volta de-semitizzare deve stare in unione a-duale con re-semitizzare. Inoltre esistono altri nomi divini, come ad esempio: *Ehyeh*; *yah*; YHWH (con le vocali di *Elohim*); *El*; *Eloha*; *ševa'ot*; *Šadday* (anche *El Šadday*); o *El Hai*; *Adonay*.

Specie la riflessione cabbalistica si è interpellata su questa pluralità di nomi. Nella tradizione esegetica cristiana moderna, alcuni di questi nomi sono stati collegati, dall'ipotesi testuale documentaria, a fasi redazionali del testo biblico, a diverse tradizioni narrative e teologiche (*jahvista*, *elohista*, *deuteronomista*, *sacerdotale*).

Generalmente la tradizione ebraica ha guardato con sospetto questa “frantumazione” del testo biblico, specie se estremizzata, e ha piuttosto cercato ragioni interne ai testi per svelare i misteri dell'onomastica divina.

Non abbiamo intenzione di entrare nel “conflitto di interpretazioni” appena accennato, esasperandolo. Forse si può cercare una composizione delle due istanze interpretative. Qui, coerentemente con l'impostazione ermeneutica descritta, ci interessa di più l'istanza simbolica di questa onomastica.

I cabbalisti hanno cercato corrispondenze sull'albero della vita tra i nomi divini e le *sefirot*: così ad esempio il cabbalista Mošeh Cordovero (1522-1570, ma prima di lui Joseph Gikatilla [1248-dopo il 1305]), istituisce queste corrispondenze: la *sefirah keter* (corona) è collegata al nome *Ehyeh*; *ḥokmah* (sapienza) al nome *yah*; *binah*

(intelligenza) a YHWH (con le vocali di *Elohim*); *ḥesed* (amore) a *El*; *gevurah* (potenza) ad *Elohim*; *tif'eret* (bellezza) – YHWH; *hod* (maestà, splendore) a *Elohe* *ṣevaot*; *neṣaḥ* (eternità) a *ṣevaot*; *yesod* (fondamento) a *Šadday* o a *El Ḥai*; *malkut* (regno) a *Adonay*³⁵.

Anche Chouraqui, il moderno traduttore della *Bibbia* (e del *Corano*) qui spesso citato, si mostra attento alla pluralità dei nomi divini (pur senza particolare attenzione alla loro dimensione simbolica). Ci ricorda per es. che *El*

appartiene al lessico comune dei popoli semitici. I suoi significati sono ancora controversi: i linguisti lo fanno derivare da una radice che significa «forte, potente come una quercia», *elon*. I filologi non hanno ancora stabilito se il nome *El* fosse in origine un termine generico per designare l'insieme delle divinità del pantheon semitico oppure se indicasse un dio particolare. Comunque sia, già i cananei chiamavano *El* il padre dei loro dèi, capo del loro pantheon. Il nome si ritrova in parecchie iscrizioni cananee e aramaiche, fino al sud dell'Arabia. A Ugarit, *El* e *Ba'al* rappresentano i due aspetti della divinità: *El*, l'antico dei giorni, simboleggia la saggezza e l'esperienza, mentre *Ba'al* incarna la giovinezza dell'eroe che trionfa su tutti i pericoli³⁶.

Abbiamo poi anche il nome *Eloha*:

Alcuni vedono in questo nome il singolare di *Elohim*, mentre altri lo considerano il nome proprio dell'*Elohim* di Israele. Lo si fa derivare da una radice che indica «colui che fa fremere le creature» o «colui che protegge da ogni paura». Il nome costituisce anche un termine generico per designare le divinità dei popoli vicini a Israele (*Abacuc* 1,11; *Dan* 11,38-39) o la statua di un idolo (*Gb* 12,6). In arabo, è *Allah*³⁷.

Adon, *Adonay* invece sta per «Signore», «Signori»:

È così che l'uomo della *Bibbia* invoca più spesso il suo *Elohim* (*Gen* 15,2; 20, 4 etc.). *Adonay* è un plurale grammaticale come *Elohim*, con il quale si combina spesso in *Adonay-Elohim*. Due o tre secoli prima dell'era cristiana, i LXX l'hanno correttamente tradotto in greco con il nome *Kurios*, seguiti in questo dalle altre lingue europee, che hanno adottato parole come *Dominus*, *Signore*, *Lord*, *Herr*³⁸ etc.

³⁵ Cfr. G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., p. 115, n. 94.

³⁶ A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, Mondadori, Milano 2001, pp. 245-246.

³⁷ *Ivi*, p. 246.

³⁸ *Ivi*, p. 247.

4.3.2. Ancora sul mistero dei nomi divini: una traduzione sconvolgente di Gen 1,1

Torniamo ancora al celeberrimo *incipit* genesiaco, per offrirne una lettura “sconvolgente”, ma tradizionale ed antica.

Gen 1,1: «In principio Dio creò il cielo e la terra».

Conosciamo bene questa possibile e senz'altro legittima traduzione. Tuttavia in ebraico (*bere'sit bara' elohim*) «Dio creò» è qualcosa come un misterioso «Dèi crea»*, un ossimorico avvicinamento di un plurale (*Elohim*) e di un singolare (*bara'*). Non è questa già una giuntura a-duale e non solo monoteistica? Ricordo poi anche la traduzione molto audace, ma ben presente nella tradizione, specie qabbalistica ebraica [ad es. nello *Zohar*], che legge: «Con il principio) ----- [soggetto inespresso di questa frase. Alluderebbe all'Inconoscibile, all'Infinito, all'*En Sof*], creò *Elohim*»³⁹.

4.3.3. Nomi divini come simboli, icone del Mistero indicibile

In questo senso, allora, anche i nomi divini sono simboli, aspetti dell'Inconoscibile, dell'Infinito, del Padre (in termini cristiani), *fons et origo totius divinitatis*, che si manifesta. *Elohim* e YHWH, tradotti dai LXX in avanti rispettivamente con *Theos* e *Kurios*, *Deus* e *Dominus*, Dio e Signore, sono piuttosto “nomi propri”⁴⁰, sfaccettature del divino, suoi attributi. *Elohim* è, semplificando al massimo (persino eccessivamente) un nome divino che indica l'aspetto del Giudizio e del Rigore, un dinamismo più trascendente o percepito come tale dall'uomo; YHWH è un dio-seme, un Dio trascendente ed insieme immanente che parla da dentro (e non solo da fuori) l'uomo. Significa soprattutto la Misericordia e la Clemenza del divino. «Il Signore disse», che spesso leggiamo dualisticamente come un essere superiore e supremo che da fuori, dall'alto, dice all'uomo in basso, è invece un mistero che si manifesta (anche) dal più profondo dell'uomo stesso, adualisticamente. Potrei parlare di una certa necessaria de-teizzazione della *Bibbia*, che ci potrebbe portare a parlare del “divino” piuttosto che di Dio.

Torno ancora al nome divino venerabile YHWH. Annich de Souzaenelle ha proposto la traduzione “paradossale” di IO SONO, per il Sacro Tetragramma (in ebraico non

³⁹ G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 230ss.

⁴⁰ Anche *Elohim*, a rigore nome comune, si semantizza in nome proprio, in particolare quando ha il verbo al singolare.

esiste il presente del verbo essere). Altri propongono *Egli fu-Egli è-Egli sarà*⁴¹. Per Wénin, potrebbe significare «Egli è» o «Egli fa essere»⁴². Chouraqui intende: «Colui che è sempre stato» o «che sarà sempre», «Colui che fa essere e si rivela», «Colui che è con gli uomini per proteggerli e salvarli dalla disgrazia» (cfr. *Es* 3,12-14). Tuttavia se si considera YHWH come forma causativa della stessa radice (*havah* o *hawah*), esso può anche significare: «Colui che farà essere ciò che farà essere» o, ancora, «Colui che fa essere e crea il mondo», «il Creatore», «Colui che fa essere e realizza le sue promesse»⁴³.

YHWH è strettamente connesso a *Es* 3,14: *Ehyeh asher Ehyeh*: Io Sarò chi [colui, ciò che] sarò etc. I due nomi sono entrambi legati al verbo essere *hyh*⁴⁴, vocalizzato *hayah*. Come non pensare anche alla misteriosa e scandalosa affermazione del Cristo: «Prima che Abramo fosse, IO SONO» (*Gv* 8,58)? In linguaggio cristiano potrei dunque dire che YHWH è manifestazione del mistero cristico, certo (per un cristiano) pienamente incarnato e manifestato in Gesù, ma da sempre presente, operante e in crescita: è infatti il Figlio eterno, seconda persona della Trinità. È il Cristo che si manifesta nell'AT (sempre in linguaggio cristiano), è il Cristo che si manifesta nel NT, è il Cristo che trascende le Scritture, continuando a manifestarsi, ovunque e in ogni istante. Potremmo parlare di un Cristo cosmoteandrico⁴⁵. Non basta in questo senso una teologia che compie l'AT nel NT. Neppure il NT contiene tutto il mistero del Cristo. Abbiamo bisogno, in ambito cristiano, di una relazione più matura, più simbolica, tra AT e NT⁴⁶.

⁴¹ M.-A. Ouaknin, *Mystères de la Kabbale*, Assouline, Paris 2004, pp. 395ss.

⁴² A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, cit., pp. 22-23. Ma ancora ricorda Chouraqui: «Alcuni linguisti rifiutano di considerare YHWH un derivato della radice *havah* e, basandosi sulla radice araba *hawa*, che designa "l'aria che soffia", spiegano il significato di YHWH come colui che si libra e vola nell'aria, colui che fa piovere e lancia i fulmini, l'*Elohim* delle tempeste o, ancora, come un meteorite caduto dal cielo, colui che atterra i suoi nemici con la forza dei suoi lampi, che schiaccia e distrugge, che tira con la fionda. Più recentemente ancora, basandosi su un significato supposto della radice *hayah*, è stata avanzata la proposta di tradurre YHWH con "tribuno, proclamatore, tonante, generoso". Altri linguisti ancora hanno visto YHWH una forma derivata dagli antichi nomi *yah* o *yahu*: Martin Buber lo vede addirittura come un grido di meraviglia di fronte a *Yah hu*, "Yah, lui!"» (A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., pp. 245-246).

⁴³ *Ivi*, p. 248.

⁴⁴ Wénin ricorda che in *Gen* 1,3-31 il verbo essere è usato 26 volte nel racconto di creazione propriamente detto: 26 è la somma dei valori numerici delle lettere del nome di YHWH (Y = 10, H = 5 e W = 6; quindi 10 + 5 + 6 + 5 = 26) (*ibidem*).

⁴⁵ R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, cit., p. 187.

⁴⁶ Cfr. G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., pp. 105ss.

4.3.4. Per concludere: il mistero del Cristo cosmoteandrico in Dante

Sul mistero cosmoteandrico del Cristo, in cui Dio-Uomo-Mondo si manifestano luminosamente perché in tutti noi avvenga lo stesso (cfr. gli straordinari inni paolini di *Ef* 1,3-14, *Fil* 2,6-11 e *Col* 1,13-20), vorrei accennare ad un possibile approfondimento dantesco. Questa intuizione cristofanica e trinitaria è ben presente in Dante.

Il celeberrimo *Nel mezzo del cammin / di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura /ché la diritta via era smarrita*, potrebbe essere letto: «Nel Cristo (mezzo, *medius* di tutte le cose, così lo definisce Bonaventura in un passo mirabile⁴⁷; ma Dante qui richiama anche l'*In principio Dio creò il cielo e la terra* e *In principio era il Verbo*), dunque nel Cristo, centro del cammino di nostra vita, ritrovai me stesso per (a causa) di una selva oscura».

Non voglio fare qui un'esegesi completa del passo e del canto, che non soppianta in alcun modo la lettura tradizionale, ma la integra e la completa. Dante era troppo intriso della polisemia simbolica biblica per ridurre a un solo significato l'*incipit* (l'in-principio!) della sua mirabile ri-Scrittura.

4.3.5. Monoteismo o diteismo maschile/femminile? La posizione di Idel

Il più importante studioso di *Qabbalah* odierno, Moshe Idel, scrive con grande chiarezza:

L'ebraismo è generalmente considerato la fonte del monoteismo. Sembrerebbe l'affermazione più ovvia nella storia delle religioni. Eppure, in molte versioni del libro di preghiere, il testo ebraico più diffuso, appare un'inquietante espressione aramaica, [...di cui] la traduzione letterale [è]: «[La liturgia viene eseguita] in nome dell'unione del Santo, sia Egli benedetto, con la Sua Divina Presenza». [...] Questa formula] riflette il fine ultimo di alcuni importanti adempimenti religiosi, che è di indurre l'unione, nel senso di unione sessuale, fra un attributo divino maschile, descritto da termini quali *Tif'eret*, «il Santo, sia Egli benedetto», o «sesta *sefirah*», e una manifestazione divina femminile, designata da una varietà di espressione quali *Shekkinah*, *Malkhut* [...] o «decima *sefirah*»⁴⁸.

Insomma al posto che di monoteismo, dovremmo parlare, secondo Idel, di «diteismo», un dinamismo intradivino maschile e femminile, congiungibile attraverso il rito umano,

⁴⁷ Bonaventura, *Collationes in Haexaëmeron*, I, 11.

⁴⁸ M. Idel, *Eros e Qabbalah*, Adelphi, Milano 2005, p. 15.

che porterebbe a compimento il divino stesso, in una sorta di *unio mystica* dai connotati (almeno linguistici) erotici.

Questa teologia, che, ribadisce Idel, sconcerterà « quanti sostengono interpretazioni semplicistiche, secondo le quali l'ebraismo nel suo complesso incarnerebbe o rappresenterebbe un monoteismo puramente spirituale, una religione che descriverebbe il regno divino come una sfera d'immutabile perfezione »⁴⁹, coesisterebbe, secondo lo studioso israeliano, con interpretazioni bibliche e teologiche più monoteiste. A differenze di Corbin, che parla di « paradosso del monoteismo » nell'evidenziare visioni profondamente diverse all'interno di una stessa religione (un monoteismo exoterico ed una visione interiore, esoterica, simbolica dello stesso), Idel vede questa duplice e contraddittoria manifestazione come una sorta di pluralismo interno alla tradizione ebraica stessa, che ha coltivato più visioni, anche apparentemente contraddittorie tra loro, una più astratta, patriarcale, "maschile", ed una più matriarcale, dinamica e femminile, facendole però, in qualche modo convivere⁵⁰.

4.3.6. *Elohim femminile e YHWH maschile*

Torniamo ai due nomi divini principali. Riassumendo ancora una volta con massima sinteticità potremmo affermare che YHWH è il divino in quanto trascendente ed immanente, un Dio-*yod* (la prima lettera del Tetragramma, la più piccola dell'alfabeto ebraico, un puntino appunto, un seme: ך), che vuol nascere dentro l'uomo, che ha bisogno dell'uomo per "fiorire" in lui, per compierlo. YHWH è IO SONO, mistero tempiterno che ci richiama all'"Io sono", che sta dentro di noi, che noi siamo, come anche molta mistica d'Oriente ci ricorda⁵¹.

⁴⁹ *Ivi*, p. 16. È chiaro insomma come l'ebraismo – specie quello mistico, seguito in questo studio – sia ben lontano da quella « religione della separatezza », della « coscienza infelice » di cui ad es. parla spesso Hegel (sull'antiebraismo di Hegel, cfr. M. Vannini, *Il santo Spirito fra religione e mistica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 16ss.; 71ss.; lo stesso Vannini per altro mostra di comprendere poco l'ebraismo mistico, troppo sbrigativamente considerato "enigmistico e cabbalistico" in senso deteriore. Così anche troppo violentemente riduzionistica è la posizione verso la *Bibbia*, praticamente quasi mai considerata in accezione mistica, pure qui forse seguendo troppo da vicino l'antibiblicismo di Hegel (*ivi*, pp. 189ss.). Certo esiste anche un ebraismo essoterico, molto trascendentalizzante, dualizzante e a rischio di alienazione, ma non è l'unico. E il tarlo dualistico percorre forse tutte le religioni, in un certo loro perversimento.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 25.

⁵¹ Basti qui pensare alla tradizione dell'"Io sono", *Aham*, nell'induismo: cfr. R. Panikkar, *I Veda Mantramāñjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, cit., vol. II, pp. 1013ss.; e tutta l'esperienza-testimonianza di Nisargadatta, *Io sono quello*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2001; cfr. anche J.-Y. Leloup,

Le parole di YHWH non sono mai da comprendersi come pronunciate, dualisticamente, da un essere “altro”, fuori di noi, esterno-estraneo, il che ci alienerebbe completamente. Come ci ricorda Eckhart:

se l'uomo si appropria o prende qualcosa al di fuori di se stesso, non va bene. Non si deve considerare Dio come esterno a noi stessi, ma come *nostro proprio essere* [...]. Molta gente semplice si immagina Dio lassù e noi quaggiù, ma non è così: *Dio e io siamo una cosa sola*⁵².

L'occhio nel quale io vedo Dio, è lo stesso occhio in cui Dio mi vede; l'occhio mio e l'occhio di Dio non sono che un solo occhio, una sola visione, una sola conoscenza, un solo amore⁵³.

e così anche Cusano, che rimedita l'ultima citazione eckhartiana nel suo *La visione di Dio*:

Così, sulla porta della coincidenza degli opposti, custodita dall'angelo posto all'ingresso del paradiso, incomincio a vederti, Signore. Tu sei qui, dove parlare, vedere, udire, gustare, toccare, ragionare, sapere, intendere, sono identici: dove il vedere coincide con l'essere visto, l'udire con l'essere udito, il gustare con l'essere gustato, il toccare con l'essere toccato, il parlare con l'udire e il creare con il parlare⁵⁴.

YHWH parla in noi e fuori di noi. È dentro di noi, è noi, pur essendo più grande di noi. I suoi attributi, nella tradizione ebraica, sono, come detto, Clemenza e Misericordia. Se ne sottolinea spesso anche la “natura” maschile.

Elohim invece dice il divino in quanto creatore, reggitore del cosmo, ordinatore delle leggi della natura. Intimamente complementare a YHWH, manifesta gli attributi del Giudizio e del Rigore ed ha, generalmente, natura femminile. Pur non essendo totalmente trascendente all'uomo, spesso è da lui sentito così.

Qui est “je suis”? *Connaissance de se et connaissance du Soi*, Éd. Du Relié, Gordes, pp. 76ss.; e J. Martin Sahajananda (Kuvapur), *Au-delà des religions. Entretiens avec Frère John Martin Sahajananda*, Les Deux Océans, Paris 2011, pp. 25-28; cfr. anche il neo-advaita di J. Greven, *Tu sei ciò che cerchi. Uno sguardo non-duale*, La Parola, Roma 2008.

⁵² Cfr. M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 135; cfr. anche la voce “Dio” in M. Vannini, *Lessico Mistico. Le parole della saggezza*, cit., pp. 53-56; Id., *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Bompiani 2009, pp. 81-82; e Id., *Il Santo Spirito fra religione e mistica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 65ss.; pp. 164-165 etc., dove l'entificazione di Dio come altro da me è denunciata con chiarezza.

⁵³ M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 172.

⁵⁴ N. Cusano, *Opere filosofiche*, cit., p. 564.

Per altro i due nomi sono molto più intrecciati ed interscambiabili (anche nelle loro caratteristiche) di quanto questa esposizione piuttosto “didattica” fa apparire⁵⁵.

Ecco allora che l’alternanza spesso misteriosa, all’interno di uno stesso brano, dei due nomi divini (cfr. ad es. *Genesi*, *Giona* etc.), potrebbe essere interpretata come quella di passi di danza, misteriosi battimenti, movimenti intradivini, ma anche della realtà stessa⁵⁶. È in gioco una grandiosa dinamica vivente, erotico-agapica, che dice, probabilmente, anche il compimento del maschile e del femminile, nella loro specificità, ma insieme nel loro intrecciarsi ed unirsi: una ierogamia cosmoteandrica⁵⁷. L’uomo e la donna sono chiamati al compimento, ma anche il maschile e il femminile dentro di noi, dentro il divino e dentro la manifestazione stessa, maschile e femminile anche lei, *yin-yang*.

Idel parla esplicitamente di questo dinamismo archetipico di maschile e femminile, collegandolo ai due nomi divini⁵⁸. I due cherubini sull’arca (*Es* 25,18ss.), in alcune esegesi, corrispondono ai due nomi santi: il Tetragramma ed *Elohim*. I due cherubini sono considerati maschio e femmina (già nella tradizione talmudica), talvolta congiungentisi e talaltra no. In Rabad (acronimo di Rav Abraham ben David, 1125ca-1198) si dà anche collegamento tra i due nomi divini, i due attributi divini e Adamo ed Eva. Rabad parla di un unico attributo divino preesistente che poi si è separato, per favorire la cooperazione dei due. Adamo ed Eva rimanderebbero a Rigore e Clemenza, cioè alle *sefirot gevurah* e *hesed*. Oppure l’aspetto misericordioso, maschile di YHWH e quello del giudizio, femminile di *Elohim* sono legati, rispettivamente, a *tif’eret* e a *malkut*.

In qualunque caso tornano i collegamenti tra i due nomi divini, i loro attributi e una loro sessualizzazione, che dice la possibile relazione di compimento. Tale sessualizzazione della relazione degli attributi è un ben noto motivo cabbalistico.

⁵⁵ Talvolta *Elohim* ad esempio nello *Zohar* è legato al maschile e non al femminile, e così per YHWH.

⁵⁶ Cfr. G. Vacchelli, *Per un’alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., pp. 105-121.

⁵⁷ Sul maschile e femminile nella *Qabbalah*, con cenni in questo senso anche ai nomi divini, cfr. C. Mopsik, *Le sexe des âmes. Aléas de la différence sexuelle dans la Cabale*, Éditions de l’Éclat, Paris-Tel Aviv 2003; M. Idel, *Cabala ed erotismo. Metafore e pratiche sessuali nella Cabala*, Mimesis, Milano 1993; Id., *Cabbalà. Nuove prospettive*, Adelphi, Milano 2010 (ed. rivista), pp. 237ss.; 376ss.

⁵⁸ Cfr. M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, cit., p. 239.

4.3.7. La rilettura cabbalistica di Gikatilla di Dt 6,4

In questo senso di sorprendente e grande fascino è la lettura che Gikatilla fa di un testo chiave dell'interpretazione monoteistica. Si tratta del celeberrimo versetto di Dt 6,4:

Ascolta, Israele: il Signore (YHWH) è il nostro Dio, unico (*eḥad*) è il Signore.

Ebbene il cabbalista ricollega questo versetto a Gen 2,24:

Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne.

Ecco allora che un testo che sembra insistere sull'unicità di Dio, il Dio monoteista, viene collegato ad un testo, altrettanto celeberrimo, che celebra invece l'unione dell'uomo con la donna, ma anche del maschile e del femminile, dentro e fuori di noi. Un testo programmaticamente relazionale. La relazione è istituita attraverso la ripetizione della stessa parola chiave *eḥad*: «uno, unico». Il tutto sembra condurci ad un dinamismo trinitario e triadico: i due non sono due e neppure riconducibili a uno. Non separati e non confusi. Né uno né due né tre.

Gikatilla riporta il dinamismo al linguaggio *sefirotico* che abbiamo già incontrato: il diventare una sola carne dice il congiungimento del maschile *tif'eret* e del femminile *malkut*, che rimandano anche, rispettivamente, al gioco di immagine e somiglianza (cfr. Gen 1,26). E ancora una volta per dire l'unione degli attributi divini si usa il linguaggio erotico dell'amore umano. Inoltre, nella tradizione cabbalistica, si gioca spesso sull'equivalenza numerica di *eḥad*, che vale 13, con *avahah*, «amore», dello stesso valore numerico. Ancora: *eḥad* + *avahah* sommati danno 26, che il valore numerico del Sacro Tetragramma YHWH, considerato qui come nome onnicomprensivo (del resto lo stesso Tetragramma è fatto di due parti YH e WH, maschile e femminile, che devono essere unite).

Anche qui non possiamo non rievocare, come equivalente omeomorfo, la relazionalità *yin-yang*, più volte citata (anche in ottica trinitaria)⁵⁹.

⁵⁹ Cfr. C. Mopsik, *Le sexe des âmes. Aléas de la différence sexuelle dans la Cabale*, cit, pp. 64-66.

Affascinante poi, in questo senso, ritornare sui già tante volte citati vv. di *Gen* 1,26-27⁶⁰: il plurale del v. 26 («Facciamo»), nell'esegesi ebraica è anche interpretato come se sottintendesse all'interno del mistero divino una qualche sua molteplicità, nel senso di un maschile e femminile della divinità stessa. Del resto *Elohim* crea l'uomo a sua immagine (cfr. *Gen* 1,27a). Ma a sua di chi? Possiamo intendere che l'*adam* è creato ad immagine dell'*adam* stesso, ad indicare l'irripetibilità, l'unicità e la dignità di ogni uomo. Ma il testo dice anche che il divino crea l'uomo a immagine di se stesso, ad immagine di *Elohim*, e l'ultima parte del versetto specifica quale sia tale immagine: «maschio e femmina li creò» (*Gen* 1,27b). Insomma la parte del divino che più è riflessa nell'umano è allora la bipolarità maschio-femmina. Questo per altro non mette minimamente in discussione l'unità del divino, a patto di rettamente interpretarla⁶¹. Infatti il *Tikkunei ha-Zohar* (uno dei principali testi della letteratura dello *Zohar*) [...] afferma in modo categorico:

Chad hu, ve lo be chushbana «Egli (Dio) è uno, ma non nel senso matematico del termine». L'unità del divino è lo stato permanente di una perfetta e inscindibile armonia tra le sue varie componenti, che sono innumerevoli. Ecco perché il verso di *Genesi* 1,26 usa il plurale a proposito di Dio⁶².

4.3.8. *Un breve excursus: onomatofonia divina nella mistica islamica*

Il gioco dei nomi divini presenti nella *Bibbia* si presta ad alcuni raffronti con la tradizione mistica islamica, che ha molto riflettuto sulla presenza e sul significato di questi nomi divini all'interno del *Corano*. Essi sono detti «i Nomi più belli» (*Corano* 7,180; 117,110; 20,8 etc.), per quanto numerati essi sono probabilmente infiniti.

Un *hadith* frequentemente citato da Ibn Arabi recita che Dio era un Tesoro Nascosto e volle farsi conoscere. Pertanto creò l'uomo perché questi Lo conoscesse. Il fine dell'uomo è questo: conoscere l'Onnisciente. Tuttavia Dio non è concettualizzabile, data la trascendenza della sua Essenza. È per questo che Dio ha rivelato all'uomo i suoi

⁶⁰ «*Elohim* [Dio] disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: d'omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. E *Elohim* [Dio] creò l'uomo a sua immagine; a immagine di *Elohim* [Dio] lo creò: maschio e femmina li creò».

⁶¹ N.H. Crivelli, *La Via dell'Amore*, Psiche 2, Torino 2013, pp. 74-75.

⁶² *Ibidem*.

nomi più belli, perché con essi Lo invocasse e Lo ricordasse. Come spiega lo studioso akbariano Pablo Beneito Arias,

per Suo amore e compassione, *Allāh* – «il Nascosto, l’Occulto» in quanto Essenza in conoscibile – Si epifanizza nel cosmo, nell’uomo e nel Libro rivelato, che costituiscono tutti luoghi della Sua manifestazione, facendosi così conoscere dall’essere umano in quanto «il Manifesto»⁶³.

Ed è qui che la funzione dei Nomi diventa essenziale. Infatti,

i Suoi nomi – che Ibn ‘Arabī considera «relazioni» (*nisab*) – permettono dunque all’uomo di giungere a conoscerLo nella Sua similarità ed ottenere la conoscenza della Sua incomparabilità, conciliando immanenza e trascendenza in una via intermedia che consiste nella riunione degli opposti. I nomi sono pertanto il mezzo creativo tramite cui Dio si rivela nell’infinità della onomatofonia, ossia le manifestazioni delle proprietà dei Suoi nomi nel cosmo. L’Uno si fa conoscere nella molteplicità attraverso i Suoi nomi e tutti i nomi designano l’Unico, riferendosi pertanto a una sola e medesima Essenza, sebbene ognuno dei Suoi nomi manifesti effetti distinti nella creazione, che viene incessantemente rinnovata ad ogni istante⁶⁴.

Questa teologia teofanica, cui abbiamo già fatto cenno⁶⁵, è un modo di riarticolare il monoteismo, superando lo iato tra uomo e mistero divino. Infatti,

in base alla propria predisposizione e ricettività, l’uomo può adottare le qualità dei diversi nomi dell’Uno-Molteplice, reintegrandoli nella sua Unità essenziale e mediante la sua concentrazione, la sua aspirazione spirituale e la ricettività del proprio cuore [...] In definitiva, quando l’essere umano realizza il mistero dell’Unicità dell’Essere – in forza del quale, Dio è amore, Amante e Amato -, lo gnostico vive e percepisce tutta la manifestazione come teofania, cosicché può giungere a vedere Dio in tutte le cose, senza che esso significhi della sua condizione di servitore o l’annullamento della molteplicità dei gradi dell’esistenza⁶⁶.

Non possiamo certo, anche per ragioni di spazio, soffermarci su questa teologia dei 99 nomi. In qualunque caso non c’è dubbio che la spiritualità islamica mistica ha sviluppato una profonda logofania, che può entrare in dialogo fecondo con la presenza

⁶³ Ibn ‘Arabī, *I nomi più belli di Dio. Lo svelamento del segreto sul loro significato*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 20.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 20-21.

⁶⁵ V. *supra*, pp. 174ss.

⁶⁶ Ibn ‘Arabī, *I nomi più belli di Dio. Lo svelamento del segreto sul loro significato*, cit., p. 21.

dei nomi divini nella *Bibbia*, con la riflessione cabbalistica su di essi, sull'importanza, assolutamente centrale, del *Logos* nella teologia e nella mistica cristiana.

Questo studio di fatto è ancora quasi tutto da farsi.

4.3.9. *Allāh, Rabb nel Corano: un possibile raffronto con Elohim e YHWH*

Piuttosto focalizziamo la nostra attenzione sulla dottrina akbariana rispetto alla differenza teologico-ontologica tra *Allāh* e *Rabb*, il Signore, anche per un'ipotesi di raffronto con i nomi divini biblici di *Elohim* e YHWH.

Ebbene *Rabb*, secondo Ibn Arabi, è il Signore personale, il mio Signore; mentre *Allah* invece indica il Signore nel senso assoluto. Scrive Izutsu a questo proposito:

Il Signore [*Rabb*] è l'Assoluto in quanto si manifesta sotto un Nome particolare, mentre *Allah* è l'Assoluto che cambia e si trasforma perpetuamente, a ogni istante, secondo i requisiti dei Nomi⁶⁷.

Il Signore è l'Assoluto in un aspetto fisso, predisposto, in un Nome particolare o in un attributo specifico.

L'uomo del resto non prega Dio in modo generico ma come suo Signore in un particolare attributo, in quello che è il Nome adatto per lui:

Dio, definito da questi o altri Nomi simili, è il Signore dell'uomo particolare, da cui la definizione del Signore. [...] La Signoria (*rubūbiyyah*), in questo senso, costituisce la relazione personale di ogni essere umano con Dio⁶⁸.

Del resto ogni Nome Divino richiede un essere individuale per attualizzarsi. Questo significa anche che, nella dottrina akbariana, l'Assoluto non si manifesta mai nell'Unità totalizzante dei Nomi in ogni essere. L'Assoluto come tutti i Nomi non può essere contenuto da un singolo essere⁶⁹.

Per altro l'Uomo Perfetto sembra sintetizzare e attualizzare in sé non un solo Nome, ma tutti. Potrebbe essere forse questo un equivalente omeomorfico della divinizzazione,

⁶⁷ T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 137.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 137-138.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 139-140.

della *theosis* della tradizione cristiana, e forse della mistica equazione *ātman-brahman* della tradizione hindū.

Del resto il Signore nel pensiero akbariano può essere considerato su due piani differenti:

- a) assoluto;
- b) relativo.

Pertanto,

il Signore a livello assoluto è *Allāh*, mentre al livello inferiore è il Signore di un essere particolare e costituisce una forma attualizzata di un Nome particolare. Dal punto di vista del concetto stesso di «Signore» (*Rabb*), l'aspetto relativo riguarda il caso più comune mentre l'aspetto assoluto della Signoria costituisce una realtà estremamente eccezionale⁷⁰.

Ebbene quando *Rabb* è preceduto dall'articolo determinativo (senza menzionare l'«oggetto» di tale signoria), si parla di *al-Rabb* e in questo senso va inteso in senso assoluto come *Allāh*⁷¹.

A questo punto possiamo istituire un breve confronto tra i nomi divini coranici e quelli biblici.

Potremmo così sintetizzare: *Elohim*, nella sua assolutezza, nella sua trascendenza, nella sua impersonalità può essere collegato ad *Allāh*; entrambi i nomi sono tradotti generalmente con «Dio»; la Signoria relativa di *Rabb*, «il mio Signore», il “mio Signore particolare”, intimo, interiore può essere affiancato al Sacro Tetragramma, YHWH, Dio-seme, Dio-*yod*, Dio che nasce dentro. Naturalmente *Elohim* non è mai solo trascendente e tanto meno YHWH è solo immanente. Probabilmente andrebbe indagato ulteriormente il significato di *Allāh* e *Rabb* in questo senso. La variante *al-Rabb* potrebbe forse essere collegata a *ha-Elohim* (anch'esso con l'articolo determinativo): «il Dio». Ma anche qui, almeno nel mondo biblico, *ha-Elohim* sembra sottolineare in modo a-duale sia la trascendenza che l'immanenza divina: è «il Dio», trascendente, ma proprio quel «mio Dio», intimo.

Ci sembra importante, in questo senso, dedicarci ad un approfondimento su *ha-Elohim*.

⁷⁰ Ivi, p. 141.

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

4.3.10. Il misterioso *ha-Elohim*, tra immanenza e trascendenza

Accanto ai due nomi divini venerabili *Elohim* e YHWH, compare spesso nella *Bibbia* la variante *ha-Elohim*, in cui il nome *Elohim* è preceduto dall'articolo determinativo. *Ha-Elohim* è generalmente trascurato nelle nostre traduzioni e poco considerato dalla maggior parte degli studiosi. Letteralmente dovrebbe essere tradotto «l'*Elohim*», quindi «il Dio», ma si tratta di riflettere più in profondità su questa variante, che forse viene a costituire un nuovo nome divino o comunque una sfaccettatura di quel mistero.

La questione andrebbe studiata passo per passo e occorrenza per occorrenza. Per esempio nella *Genesi* *ha-Elohim* compare più di 20 volte (cfr. *Gen* 5,22.24; 6,2.4.9.11; 17,18; 20,6.17; 22,1.3.9; 27,28; 31,11; 35,7; 41,25.28.32 (2 volte); 42,18; 44,16; 45,8; 48,15 [per 2 volte]) e così esso compare molte e molte volte in tutta la *Bibbia* ebraica, fino al libro di *Giona*.

Mi sono già occupato di questo nome divino⁷².

Riassumo qui in modo molto sintetico le acquisizioni precedenti, anche basate su alcune intuizioni di Annick de Souzaenelle e di Raphaël Draï, per procedere poi ad una nuova sintesi.

a) *Ha-Elohim*, che fa la comparsa per la prima volta in *Gen* 5,22.24, a proposito del misterioso Enoch, altrettanto misteriosamente “assunto in cielo”, potrebbe indicare l'uomo in quanto si compie e si divinizza. Nel suo viaggio iniziatico, dall'immagine alla somiglianza, *ha-Elohim* è appunto l'uomo che si fa somigliante.

b) l'articolo *ha-* indicherebbe una profonda “individualizzazione” del divino: non si tratterebbe di un Dio, ma sarebbe proprio “il Dio”, “il mio Dio”. Un Dio personale e non impersonale;

c) inoltre la lettera ebraica *he* ha un valore simbolico molto forte e pregnante nella tradizione ebraica, specie mistica: essa è il «soffio», «il respiro», e “femminilizza”. Inoltre la lettera *he* equilibra e armonizza, ed è anche lettera simboleggiante la *teshuvah*, la *metanoia*;

d) in questo senso *ha-Elohim* potrebbe indicare la dimensione interiore nell'uomo del divino, il Dio interiore. Esso sarebbe quindi un'espressione di YHWH, il Dio-seme

⁷² G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 134-136; 231ss.; Id., *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, cit., pp. 110-111.

intimo (cfr. *Dt* 4,35; *1Re* 18,39: «perché YHWH è *ha-Elohim*»⁷³). In linguaggio cristiano esso potrebbe rappresentare il Cristo interiore-IO SONO.

Come accennavamo prima, pochi studiosi si sono occupati della questione. Un'eccezione, oltre ad es. a quelli sopra citati, è l'americano Brichto, che giunge a risultati in qualche modo diversi, pur se non solo in opposizione dialettica.

Brichto spiega che l'articolo *ha-* ha due funzioni in ebraico: a) personalizzante (come detto sopra), ma anche b) generalizzante, astrattiva.

Ecco allora che *ha-Elohim* potrebbe, secondo il contesto, significare una manifestazione più vicina all'uomo, un'apparizione numinosa, un'epifania, un angelo (con *ha-* personalizzante); ma anche invece sottolineare la trascendenza del Dio, che sarebbe quasi la Divinità impersonale, in questo assomigliando di più al significato di *Elohim*⁷⁴ come da noi analizzato. In alcuni casi potrebbe pure, secondo lo studioso americano, indicare "altri dèi", non necessariamente positivi (sarebbero loro ad esempio a suggerire ad Abramo di sacrificare Isacco in *Gen* 22,1)⁷⁵.

Come ricordavamo sopra, anche *Rabb*, corrispondente ad *Elohim*, può presentarsi come *al-Rabb*, in accezione assolutizzante. Questo paragone interculturale potrebbe rafforzare l'osservazione di Brichto in questo senso.

Inoltre *ha-Elohim* ha anche il valore numerico 91. La parola angelo in ebraico è *malak* e ha lo stesso valore numerico: sempre 91! Anche in questo senso si potrebbe vedere un collegamento con l'ipotesi brichtiana. Tuttavia la mistica ebraica ha letto le apparizioni angeliche come teofanie, di fatto non distinguibili dal divino stesso. Così Mopsik:

Gli angeli nel loro insieme sono teofanie di Dio, attraverso le quali Egli si personalizza per apparire in una forma particolare, ma che sono suscettibili di fare ritorno alla loro sorgente divina per confondersi in essa⁷⁶.

⁷³ Traduz. di Annick de Souzaenelle.

⁷⁴ Si ricordi anche che lo stesso nome *Elohim*, in alcuni contesti, non indica il Dio Creatore dei cieli e della terra (cfr. *Gen* 1,1), l'*Elohim* unico di Israele, ma anche la molteplicità delle divinità pagane, e persino un uomo influente (*Es* 4,16; 7,1) o un giudice (*Gen* 9,27). Nelle lingue semitiche poi è il termine generico per designare l'insieme delle divinità (cfr. A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., p. 246).

⁷⁵ H.C. Brichto, *The names of God. Poetic Readings in Biblical Beginnings*, Oxford Press University, New York-Oxford, 1998, pp. 3ss; 22ss.; 279ss.

⁷⁶ Cfr. C. Mopsik, *Livre hébreu d'Hénoch, ou livre des Palais*, Lagrasse, Verdier 1989, pp. 29; 31.

Spiega ulteriormente Catherine Chaliè:

L'angelo collega il molteplice all'Uno perché ne emana direttamente. Senza di lui, l'Uno resterebbe inconoscibile e impensabile, estraneo e indicibile. Come spiega Henry Corbin a proposito della tradizione dell'angelo nell'islam, in contrappunto all'idea che l'angelologia turba un pensiero alla ricerca dell'assoluto, «l'essere *assoluto* è l'essere prosciolto dal non essere, o prosciolto dall'essere un non-esistente. L'angelo come Volto di Dio è precisamente questo assoluto, perché è il Dio prosciolto dal suo essere ascondito»⁷⁷.

Inoltre l'angelo può essere interpretato come voce interiore divina. «La voce è la radice dell'Unità», ricorda il Rabbi di Gur. La voce del divino si fa sentire

nell'interiorità di tutto ciò che è. L'angelo del Volto (*panim*) è colui che aiuta a ritrovare in e stessi il cammino di questa interiorità e, di conseguenza, a guardare in modo diverso il mondo⁷⁸.

4.3.11. Un'ipotesi integrativa: *ha-Elohim* come *coincidentia oppositorum*

Probabilmente le due “prospettive globali” che abbiamo presentato possono essere integrate per un arricchimento reciproco.

Crediamo però che la questione sia ancora più complessa. Forse potremmo meglio dire che in *ha-Elohim* sono co-presenti l'istanza trascendente e quella immanente, fortemente interiore.

Insomma in *ha-Elohim* trascendenza e immanenza starebbero in unione a-duale, quasi a dire che quanto più si percepisce l'interiorità di questo mistero divino, tanto più pure se ne percepisce la grandezza trascendente, la grandezza dell'Io (scritto con la maiuscola, l'Io divino, non l'ego!), la sua trascendenza nell'immanenza.

Ha-Elohim sintetizzerebbe quindi sia la natura immanente di YHWH, che è sì interiore, seme divino nell'uomo, ma anche impronunciabile, e quindi “oltre”, apofaticamente e trascendentalmente.

Ha-Elohim sottolineerebbe la *coincidentia oppositorum* di vicinanza e lontananza, di interiorità ed esteriorità, di *Elohim* e di YHWH, senza mai disperdere una delle due.

⁷⁷ C. Chaliè, *Angeli e uomini*, La Giuntina, Firenze 2009, p. 27 (la citazione corbiniana viene da H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981, Biblio Essais 1992, p. 152; in italiano, ma con diversa traduzione, cfr. *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 149).

⁷⁸ *Ivi*, pp. 27-28.

Forse in un contesto *ha-Elohim* potrebbe più significare un aspetto trascendente (senza però perdere mai l'interiorità) e viceversa. La relazionalità dei nomi divini è molto più radicale di quello che vediamo.

Il dinamismo dell'*ha-Elohim* riguarderebbe allora anche il simbolo dell'Uomo Perfetto (per dirla in linguaggio akbariano): l'uomo compiuto, o nel compimento, vivrebbe questa *coincidentia oppositorum*, di trascendenza ed immanenza, di armonia cosmica umana e divina, di percezione di coscienza e di vuoto.

Ancora, avventurandoci in un paragone omeomorfo interculturale, potremmo dire che *ha-Elohim* rimanderebbe al mistero dell'*ātman* ed insieme del *Brahman*, *ātman-Brahman*.

4.3.12. Una breve rilettura di Es 20,3

Sempre nell'ottica di "distribuire" l'ermeneutica da un'accezione monoteistica esclusivista, vorremo soffermarci su un versetto cruciale come Es 20,3 (cfr. anche Dt 5,7), per vederne altri aspetti, rispetto ad una lettura più consueta.

Il versetto, notissimo, recita:

Non avrai altri dèi di fronte a me.

In genere è preso come esempio del monoteismo esclusivista, aggressivo della Bibbia, possibile fonte di un certo fondamentalismo, di una cesura che utilizza un linguaggio violento e che può produrre violenza (cfr. ad es. Assmann, le cui tesi abbiamo già più volte preso in considerazione).

Tuttavia il già citato Raphaël Draï⁷⁹ propone di intendere non come dicesse «gli altri dèi», ma piuttosto «gli dei altri» (*elohim aḥ'erim*). In questo contesto *aḥ'erim* non designerebbe né l'alterità e neppure l'estraneità o l'essere straniero, quanto piuttosto l'alienazione intellettuale e spirituale.

Gli dèi altri sono tali non perché estranei o diversi, ma piuttosto in quanto impediscono la libertà e la liberazione esodica. Qualunque cosa si oppone a questa uscita dalla schiavitù è un "dio altro" negativo.

⁷⁹ R. Draï, *La Législation de Dieu*, Michalon, Paris 2000, p. 46.

Non si tratterebbe di nessun esclusivismo etnico-religioso, ma di un dinamismo spirituale.

Se poi interiorizziamo il testo, il comandamento (ma letteralmente andrebbe tradotto: «la parola»⁸⁰) è quanto mai significativo: il richiamo del Dio interiore, che ci compie, ci libera, ci divinizza, non può “accettare” l’intrusione di “dèi altri”. Si tratta di un processo individuativo dove ogni istanza che lega, blocca, coarta, è un dio falso dentro di noi da superare.

In questo senso interiore e simbolico potrebbe anche essere spiegato il detto cristico: «Chi non è con me è contro di me» (Mt 12,30; Lc 11,23). Se esteriorizzato, il testo sembra esclusivista, ma se letto come l’istanza del Cristo interiore (in linguaggio cristiano), il testo ha ragioni esclusive (così il viaggio iniziatico dentro di noi), ma non fondamentaliste. Accenno solo che questa istanza interiore profonda, secolarmente e omeomorficamente potrebbe anche essere tradotta come la “dignità umana”, così centrale, ad esempio, nella tradizione dei diritti umani.

4.3.13. *Un altro excursus: triadi cabbalistiche, cosmoteandriche e nomi divini*

Sappiamo che le triadi sono un’invariante umana.

Generalmente siamo abituati a considerare ebraismo e islam come ben lontani da un’ottica triadica e ternaria, particolarmente congeniale invece al pensiero cristiano, trinitario.

Se questo ha una sua verità ad un certo livello, non ha valore esclusivo.

Nella *Qabbalah* sono da sempre prese in grande considerazione le tre triadi sefirotiche dell’albero della vita, ben visibili nella seguente immagine:

⁸⁰ Cfr. A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell’uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit.; M.-A. Ouaknin, *Le dieci parole. Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei*, Paoline Editoriale Libri, Cinisello Balsamo (MI) 2001.

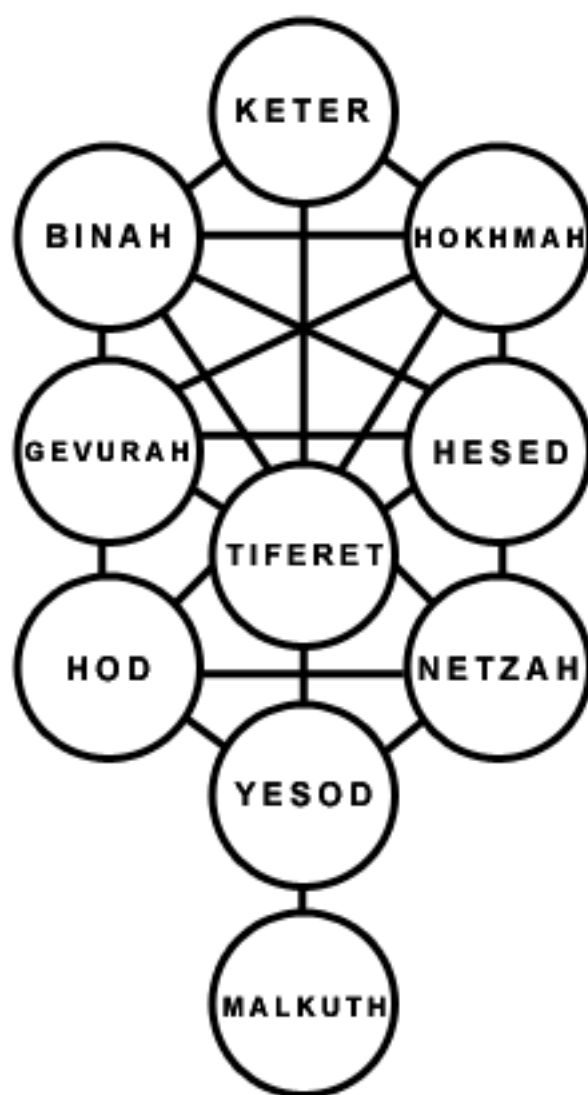


Fig. 1: l'albero *sefirotico*.

Come si può vedere, le triadi percorrono l'albero sia se guardato orizzontalmente (cfr. *keter-ḥokmah-binah*; *ḥesed-gevurah-tif'eret*; *hod-neṣah-yesod*), che verticalmente (cfr. fig. 2): infatti l'albero della vita è costituito da tre pilastri (*gimel kavim* «tre linee»), quello femminile di sinistra del rigore; quella maschile di destra e il pilastro centrale.

L'alternanza di destra/sinistra/centro ha dei paralleli in altri simbolismi:

Attività, Passività, Equilibrio;

lo Yang, lo Yin, il Tao;

il Padre, la Madre, e il Bambino;

la forza, la forma, la coscienza;

Padre, Figlio, Spirito Santo.

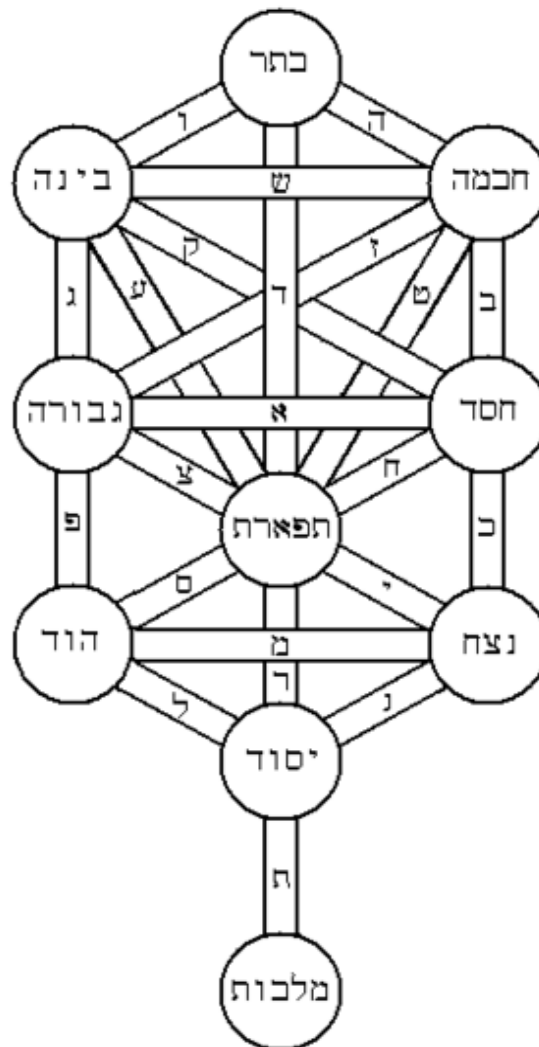


Fig. 2: I tre pilastri dell'albero sefirotico.

Ma al di là delle triadi sefirotiche, si danno anche misteriosi triadi, ad esempio a partire dal processo emanativo. Scholem ne elenca alcune⁸¹, e così, tra le altre, possiamo avere:

En sof - Pensiero – Sefirot,

⁸¹ Cfr. G. Scholem, *La cabala*, Ed. Mediterranee, Roma 1992, pp. 93-121, da cui sono tratti i concetti fondamentali qui esposti.

che potrebbe forse corrispondere, in senso simbolico ed omeomorfico, a triadi quali:

Padre – Figlio – Spirito Santo (inteso anche come energia, increata ma pure cosmica);

oppure: Origine – *Logos* – Spirito Santo;

o anche: Dio – Uomo – Cosmo.

Talvolta si parla anche di *En sof* e delle tre luci interne al mistero dell'Infinito: si potrebbe qui evocare qualcosa come la Trinità intradivina della tradizione cristiana.

In altri testi *En sof* è considerato il *Deus absconditus*, mentre le *sefirot* sono il *Deus revelatus*. *En sof* ancora corrisponderebbe al Padre; le *sefirot* al Figlio; meno chiaro qui il ruolo dello Spirito, che potrebbe essere rappresentato forse dalla Volontà, o dalla Divina Sapienza (da approfondire, in questo senso, il ruolo di *keter* o di *ḥokmah*).

In altri testi si parla ancora di *En sof*, e di *sefirot* intese come archetipo emanatore (che in questo caso, in linguaggio cristiano, sarebbe il Figlio) e del mondo emanato. Le *sefirot* sono anche collegate all'*Adam Qadmon*, l'Uomo primordiale, che potrebbe avere equivalenti omeomorfici nel *Puruṣa* e nel Figlio.

Introducendo la tematiche dei nomi divini, in un'ottica triadica e ternaria, potremmo ipotizzare questa "trinità", comprendente i due nomi divini più venerabili:

En sof – YHWH – Elohim.

Tale triade potrebbe corrispondere alla Trinità cristiana di Padre Figlio e Spirito Santo, o Origine, Uomo (Figlio) e Mondo.

In questo senso, è prezioso un brevissimo cenno all'islam e, ancora una volta, al grande mistico Ibn 'Arabī, più volte citato. Nell'*Interprete delle passioni*, Ibn 'Arabī istituisce un parallelismo tra Trinità e i tre nomi divini *Allāh*, *Al Rabb* (il Signore) e *Ar-Raḥman* (il Misericordioso)⁸².

⁸² Cfr. Ibn 'Arabī, *L'interprete delle passioni*, Urra-Apogeo, Milano 2008, pp. 12; 55. Anche Ibn 'Arabī per altro distingue i nomi divini in maschili e femminili; v. *supra*, pp. 236ss.

Questo breve *excursus* nelle e sulle triadi cabbalistiche (e islamiche) è solo un abbozzo e un'ipotesi di lavoro che meriterebbe uno studio monografico approfondito.

4.4. IL VIAGGIO INTERIORE ED INIZIATICO NELLA BIBBIA

4.4.1. La dimensione iniziatica della Bibbia

Varie volte in questo studio abbiamo fatto riferimento alla dinamica iniziatica del testo biblico. In effetti essa attraversa continuamente il Gran Libro e molti suoi racconti potrebbero essere considerati dei viaggi iniziatici.

La dimensione iniziatica di cui parliamo è da noi intesa, come abbiamo più volte specificato, in senso allargato: essa non riguarda tanto l'iniziazione segreta, di certi popoli, di certe organizzazioni e che probabilmente ancora esiste, quanto piuttosto un "entrare in profondità" nell'esistenza e nella vita, che è a disposizione di tutti. *Initiatio* è proprio questo. E il verbo *ineo* rimanda proprio a questo «entrare in». L'iniziazione può darsi per chiunque: è un dono, ma serve anche attenzione e disposizione.

Il libro fondamentale che "parla" di questa iniziazione è quello della vita; ma anche la *Bibbia*, come i testi sacri di altre tradizioni, è intrisa di questo "spirito".

Più dettagliatamente e specificamente il viaggio iniziatico ha alcune caratteristiche che descriviamo qui brevemente. Ad es. Campbell parla di una struttura ternaria incentrata su:

- a) la partenza;
- b) l'iniziazione;
- c) il ritorno.

A loro volte le tre tappe possono essere così sotto-articolate: per la prima tappa: a1) la chiamata e l'uscita dal mondo ordinario; a2) il rifiuto della chiamata; a3) l'aiuto soprannaturale; a4) il varco della prima soglia; a5) il ventre della balena; nella seconda: b1) le prove; b2) l'incontro con la dea; b3) la donna quale tentatrice; b4) la riconciliazione con il padre; b5) l'apoteosi; b6) l'ultimo dono; nella terza: c1) il rifiuto

a tornare; c2) la fuga magica; c3) l'aiuto dall'esterno; c4) il varco della soglia del ritorno; c5) Signore dei due mondi; c5) libero di vivere⁸³.

Molti antropologi e studiosi delle religioni hanno studiato il viaggio iniziatico, che consiste in un rinnovamento profondo della persona coinvolta, che, attraverso prove che possono comportare anche la morte (almeno iniziatica, quindi simbolica, non necessariamente fisica), passano ad uno stato di coscienza diverso, ad una maturità di vita superiore. In questo senso il protagonista del viaggio iniziatico “muore”: l'uomo vecchio è scomparso e lui è rinnovato. L'iniziazione è «vita nuova», come Dante ben sapeva fin dal titolo del suo libello giovanile.

Si possono evidenziare anche queste altre caratteristiche del viaggio iniziatico:

- a) prove svariate fisiche, psicologiche e spirituali da superare;
- b) necessità di uno o più maestri esteriori e/o interiori: il viaggio non si affronta da soli, pena il fallimento;
- c) passaggi di erranza, di morte e rinascita/resurrezione simboliche;
- d) luoghi sacri e/o tipici coinvolti: caverna, montagna, labirinto, mondo sotterraneo, bosco etc.
- e) passaggio attraverso i tre mondi⁸⁴: divino, umano e cosmico; oppure: passato, presente, futuro; inferno, purgatorio, paradiso; mondo sotterraneo, terreno e celeste; sottosuolo, terra, cielo; corporeo, psicologico, spirituale; materiale, immaginale e intelligibile etc.⁸⁵;
- f) presenza umana e/o divina di una o più figure femminili esteriori ed interiori, che possono essere guide, ma anche e soprattutto avanzate manifestazioni spirituali e divine;
- g) ierogamia, nozze mistiche, compimento, unione con Dio, con il Principio, con il Mistero, con l'Infinito, con la Luce etc.
- h) necessità del ritorno nel mondo ordinario; ma l'iniziato non è più lo stesso⁸⁶.

⁸³ Cfr. J. Campbell, *L'eroe dai mille volti*, Guanda, Milano 2000, pp. 51-223. Riprendo questo schema dal mio G. Vacchelli, *Viaggio*, cit., p. 13.

⁸⁴ Sui tre mondi, cfr. anche A. de Souzaenelle – P.-Y. Albrecht, *Camminare con l'angelo*, Servitium-Viator, Milano 2012, p. 123.

⁸⁵ Come è evidente, il viaggio iniziatico è in stretta connessione con l'intuizione cosmoteandrica e può essere cosmoteandrico esso stesso.

⁸⁶ Cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 101ss.

Talvolta il protagonista si ritrova nel luogo da dove è partito: tutto è uguale, ma tutto è diverso. Nella tradizione zen l'adepto inizia lasciando il caos del mercato e finisce ritornando al mercato, lui completamente nuovo⁸⁷.

4.4.2. Il viaggio iniziatico genesiaco

La *Genesi* è un libro pervaso dalla dimensione iniziatica e dal tema del viaggio iniziatico stesso.

In questo senso vorremmo ripercorrerlo brevemente, soffermandoci poi più particolareggiatamente, ma sempre in modo cursorio, sui primi capitoli.

In effetti *Gen* 1-2 tracciano, nel complesso, un quadro di armonie e possibili complimenti, dove il mistero divino, l'uomo, la donna e il cosmo sono co-implicati. L'uomo (in quanto umanità, naturalmente) nasce *capax humani et Dei*, capace di umanizzarsi e divinizzarsi, ma pure deve compiersi e compiere la creazione (che esce dalle mani del divino mirabile, ma appunto non terminata [cfr. *Gen* 2,2-3])⁸⁸.

Tuttavia questo dinamismo di crescita e compimento è ontologicamente e ontonomicamente caratterizzato dalla prova: è iniziatico appunto. L'uomo deve essere provato, ma la prova riguarda tutto e tutti: il cosmo, la materia, Dio stesso. Se l'uomo fallisce, tutto sarà interessato dalla caduta.

L'uomo fallisce (cfr. *Gen* 3) il suo incontro-scontro con il serpente. La disarmonia dilaga: la famiglia, entrata in crisi, diventa persino luogo di morte: Caino uccide Abele. È questo, simbolicamente più che storicamente, il primo omicidio della storia (cfr. *Gen* 4,1-16).

I capitoli successivi mostrano questo ampliarsi del disordine (cfr. *Gen* 4,17-6,4), sebbene l'ultima parola del divino non voglia dire morte, ma ricostruzione e riarmonizzazione. Il diluvio, per quanto terribile, non è tanto una punizione (*Gen* 6,5ss.-7): bisogna superare l'antropomorfismo del linguaggio biblico e percepirne il senso simbolico. Il diluvio è soprattutto una conseguenza delle catastrofiche azioni umane: il divino ratifica, per così dire, la libertà umana e le sue decisioni. Quindi mentre le generazioni incrudeliscono, pure non tutto è perduto. Il Signore si ricorda di Noè e con

⁸⁷ Sull'iniziazione, cfr. anche il profondo A. de Souzaenelle – P.-I. Albrecht, *L'initiation: Ouvrir les portes de notre cité intérieure*, cit.

⁸⁸ V. *infra*, p. 256 e n. 99, per la traduzione di A. de Souzaenelle

lui ricostruisce un'alleanza con Noè (cfr. *Gen* 7,1ss.; e poi *Gen* 8-9), sigillata da *ot-habberit*, «segno dell'alleanza» (*Gen* 9,12.17), l'arcobaleno. Nuove genealogie: da Noè ai suoi figli, al popolamento della terra (*Gen* 9,18ss; 10), con episodi e figure ancora attraversati da ombre e misteri inquietanti⁸⁹.

E in effetti un altro ambiguo progetto, quello babelico (*Gen* 11,1-9), sembra gettare nuovamente tutto nel caos. Seguono ancora genealogie (11,10-25), dove, finalmente, emerge anche Avram/Avraham (Abramo) e la sua famiglia.

Sulla centralità della figura di Avram per le tre religioni che da lui, non a caso, prendono nome, non c'è neanche da dire. Il tessuto familiare di Avram appare paralizzato, bloccato (11,25-32). Sarà solo con 12,1⁹⁰, che Avram sarà chiamato ad andare fuori e dentro di sé.

Nella tradizione ebraica Avram è colui che rinizia il mondo, che cerca di ricomporlo dopo le difficili vicende raccontate in *Gen* 1-11.

La saga abramica continua fino a *Gen* 25,18. Essa è un “romanzo iniziatico nel romanzo iniziatico”: come vedremo, essa è composta, secondo l'interpretazione della saggezza ebraica, di 10 prove, dalla chiamata al sacrificio di Isacco.

Arriva poi il ciclo di Isacco e di Giacobbe (*Gen* 25,19-36). Anche questi capitoli sono densi di accadimenti iniziatici e trasformativi. La figura di Isacco appare più passiva, distaccata: eppure egli è, ad es., un cercatore di acqua nel deserto. I pozzi erano essenziali per tribù nomadi di queste zone, ma pure pozzi ed acqua hanno un significato cruciale e simbolico sia nell'AT che nel NT⁹¹.

È soprattutto Giacobbe, personaggio straordinario, sfaccettato, persino contraddittorio (almeno ad un livello letterale), a vivere grandi prove di trasformazione. Si pensi ad esempio alla rivalità con il fratello (che richiama quella tragica di Caino e Abele, ma anche quella di Isacco e Ismaele), all'incontro con l'amatissima Rachele (*Gen* 29,9ss.), ai 7 anni di servizio presso Labano, prima di poterla sposare (*Gen* 29,15-30), alla misteriosa lotta con un uomo presso il fiume Iabbok (cfr. *Gen* 32), da cui Giacobbe uscirà radicalmente mutato (in questo senso la zoppia del patriarca assume il senso di una sorta di “ferita iniziatica”). Non è un caso che dopo la mistica lotta presso

⁸⁹ Cfr. ad es. *Gen* 9,22ss., con l'inquietante episodio di Cam, che vede le nudità del padre e la maledizione di Canaan; e *Gen* 10,8, con la figura di Nimrod, per altro solo accennata.

⁹⁰ Tutto il resto della *Genesi* (12-50) è occupato dalle saghe dei patriarchi.

⁹¹ Cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: poesia simbolo e vita*, cit., pp. 352; 355.

lo Iabbok, Giacobbe abbia l'incontro decisivo con il fratello Esaù: quella che doveva essere una guerra fratricida, si trasforma in un abbraccio (cfr. *Gen* 33).

Ma ancora storia di fratelli sarà quella che avrà protagonisti Giuseppe e gli altri figli di Giacobbe (*Gen* 37-50). Si tratta di un capolavoro nel capolavoro, e vero nuovo romanzo iniziatico della *Genesi*⁹².

Giuseppe, il "conoscitore", il «sognatore» (cfr. *Gen* 37,19), attraverserà l'odio dei fratelli (causato anche dalle smaccate predilezioni paterne), subendo vere e proprie discese agli inferi, per riuscire "risorto" e nuovo. Divenuto visir dell'Egitto, Giuseppe potrà rincontrare, non riconosciuto, i fratelli. È lui destinato a riportare pace nel seno tormentato della famiglia, ma prima, iniziaticamente, farà a loro volta discendere i fratelli nell'abisso, perché comprendano, conoscano e si risvegliano.

Giuseppe, il "mago" interprete dei sogni, utilizzando i suoi talenti, ma anche "l'astuzia del serpente" e la saggezza, acquisita attraverso le prove, saprà ritessere le relazioni. La distruzione familiare e fraterna che connata le vicende di Adamo ed Eva, con Caino e Abele, trova nelle vicende di Giuseppe una sua soluzione che ricostituisce e risana⁹³.

Come si vede l'intero libro genesiaco è uno straordinario "viaggio iniziatico", pieno di passaggi di vita-morte-vita.

4.4.3. *Gen 1-2: la vicenda iniziatica dell'adam*

In particolare, come accennato, vorremmo ora soffermarci in modo un po' più dettagliato, sul "programma iniziatico" che coinvolge l'*adam*, anche perché i primi capitoli di *Gen* ne rappresentano, per così dire, il manifesto, la *magna cartha*.

Si ricordi che le vicende dell'*adam* devono essere lette secondo un triplice livello:

1) letterale-letterario, dove le vicende significano se stesse, anche all'interno di una tessitura letteraria di altissimo livello;

2) relazionale-familiare, dove le vicende dell'*adam*, della donna (*iššah*, poi Eva), Caino e Abele etc., diventano anche un vissuto "psicologico", fatto di luci e ombre, in una sorta di "romanzo familiare";

⁹² Per un'analisi in tal senso della straordinaria vicenda, cfr. G. Vacchelli, *Viaggio*, cit., pp. 20-28.

⁹³ Cfr. A. Wénin, *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. IV Gen. 37-50*, EDB, Bologna 2007, pp. 229-230.

3) interiore-mistico/simbolico: tutte le vicende raccontate non sono solo esteriori, ma anzi, soprattutto, interiori. Anche la creazione, come accennavamo prima, non è solo fenomenica: i “mondi”, i “cosmi” sono dentro, non solo fuori l’uomo. I personaggi coinvolti sono anche parti della nostra interiorità più recondita. Inoltre il testo, autonomamente, racconta, come abbiamo anche mostrato sopra, la connessione cosmoteandrica Dio-Uomo-Mondo.

All’interno della creazione della realtà cosmica esterna ed interna, compare l’uomo, l’*adam*. È scritto: «Facciamo un *adam*, [...] a nostra immagine, capace della nostra somiglianza»* (*Gen* 1,26).

Questi due termini sono cruciali per dire il dinamismo iniziatico di tutta la realtà. Infatti,

la parola «immagine», *šelem*, contiene la radice *šem*, che si trova nello *šim-šum*, divino e che dà conto di un’aspirazione estrema. L’immagine divina che è l’*Adam* procede nel senso dello *šim-šum*, cioè del ritiro di Dio nel Seme che fonda l’*Adam* e che nasconde il programma del suo divenire; questa informazione è contenuta nella lettera *lamed* che, in mezzo alla parola *šelem*, significa l’“insegnamento”. Un altro aspetto di *šelem* è indicato con la radice *šel*, «ombra» [...]. L’Uomo è allora come l’“ombra di Dio”⁹⁴.

Potremmo dire che questa immagine-*šelem* costituisce il nucleo ontologico divino, l’immagine divina appunto, eterna, increata che risiede nell’uomo. Essa è inestirpabile, proprio perché primordiale, originaria. Dice anche la dignità costitutiva dell’uomo.

Del resto l’uomo è chiamato alla somiglianza. L’immagine è data, ma l’uomo deve cooperare, come ben dice il verbo genesiaco già citato: *asah*: esso indica un processo divino-umano, cui presiede appunto, per definizione, anche l’uomo (mentre *bara’* è il verbo del «creare dal nulla»).

Infatti l’uomo è creatura del 6° giorno (cfr. *Gen* 1,26-31), che nel linguaggio simbolico dei numeri biblici, dice sempre “incompletezza”. Per essere “7”, compimento, l’uomo deve trasformarsi, evolvere, iniziaticamente attraverso la prova (cfr. *Gen* 3). Non a caso l’uomo diventa «anima vivente» proprio nel 7° giorno (cfr. *Gen* 2,7) e in quel momento sarà pronto per affrontare il serpente. Del resto,

⁹⁴ A. de Souzaenelle, *L’alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, cit., p. 114.

la parola «somiglianza», *damot*, forma costruita da *demiah*, «sangue di Yah» [uno dei nomi di Dio, “abbreviazione” del Sacro Tetragramma, YHWH], ci conferma che l’*Adam* è di sangue divino, di razza divina. [...] La parola costruita *damot* contiene essenzialmente la radice *dam*, il «sangue», ma anche quella che presiederà al suo divenire ontologico, *mot*, che è legge di mutazione [Annick de Souzenelle legge infatti questa radice, generalmente tradotta con «morire», anche con «mutare»]⁹⁵.

4.4.4. Dare nome agli animali (interiori)

Il passo già citato di *Genesi* (2,19-20) è fondamentale per comprendere ulteriormente il viaggio iniziatico dell’*adam*:

Allora il Signore Dio [YHWH *Elohim*] plasmò dal suolo [*adamah*] ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l’uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l’uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici.

Ecco che, dopo la creazione del cosmo descritto fino ad ora, l’uomo è chiamato a dare nome a tutto questo pullulare di energie, di forze. La chiamata non riguarda solo l’esterno: è soprattutto dentro di sé che l’uomo deve rivolgere lo sguardo, per vedere e nominare gli animali interiori che lo abitano.

L’*adamah* è terra, terra madre, ma anche una sorta di inconscio pieno di istanze che l’*adam* deve conoscere, per poterle assumere. Potremmo dire che come l’*adam* qui rappresenta soprattutto un uomo primordiale, “collettivo”, l’umanità, così l’*adamah* è una sorta di inconscio collettivo, ribollente, carico di “potenze”, ma anche da assumere. Il «dominio» necessario è l’assunzione di tutti questi animali che andrebbero visti e integrati dentro l’uomo. Egli deve diventarne “pastore”⁹⁶.

Il viaggio iniziatico dell’*adam* deve essere un processo di conoscenza e amore: nessuno dei due da soli basta; la conoscenza scade facilmente nel calcolo o nell’oggettivazione senza amore; e l’amore, senza conoscenza, rischia di diventare

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Cfr. A. Wénin, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Comunità di Bose, Qiqajon, Magnano 2005, 21ss., dove la figura del «pastore» nella *Bibbia*, privilegiata rispetto al cacciatore o al contadino, simbolicamente dice “la capacità di padroneggiare l’animalità interiore”, secondo l’interpretazione di P. Beauchamp.

emozione, sentimentalismo⁹⁷. Potremmo dire che è necessario per questo passaggio l'amore della saggezza e la saggezza dell'amore.

Del resto l'uomo non può essere solo in questo dinamismo; infatti, come recita *Gen* 2, 20-24,

il Signore Dio [YHWH *Elohim*] per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse. Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse:

“Questa volta
è osso dalle mie ossa,
carne dalla mia carne.
La si chiamerà donna,
perché dall'uomo è stata tolta”.

Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne. Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna.

Tutti questi testi sono di una densità interpretativa e simbolica assolutamente straordinaria. Non a caso, nella tradizione ebraica, sono considerati pieni di segreti e assai difficili. Se ne sconsiglia l'analisi a chi non sia veramente esperto.

Ebbene l'esegesi corrente ha “esteriorizzato” questi testi, leggendoli solo in un'ottica “orizzontale”, biologica. Certo qui si racconta anche, con linguaggio mitico e quasi “fiabesco”, la “nascita” della donna e della prima coppia umana, ma questa *iššah*, «donna», sulla quale torneremo a breve, è soprattutto “l'altro lato” dell'*Adam*, il suo femminile interiore. Solo in stretta connessione con questo lato di sé femminile (si ricordi l'importanza delle guide femminili nel viaggio iniziatico), il viaggio potrà compiersi.

Del resto il divino stesso si ritira (generalmente si traduce: si riposa)⁹⁸, per lasciare spazio all'uomo:

⁹⁷ Pagine intense e nutrienti in questo senso sia in Panikkar che, ad es., in L. Irigaray, *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Il tema dello *hieros gamos* tra amore e conoscenza è un vero e proprio *locus philosophicus* panikkariano, presente in molte sue opere. Cfr. ad es. R. Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella, Assisi 2000, pp. 12ss.; Id., *Saggezza stile di vita*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (FI) 1993, pp. 97-101. Si veda inoltre l'intervista di Battiato a Panikkar visibile in <http://www.youtube.com/watch?v=E3GrPr-b0s8>

e benedice Elohim il giorno il settimo
e lo santifica perché in esso si ritira
da tutta la sua opera che ha creato,
Elohim, per fare (*Gen* 2,2-3)⁹⁹.

Il ritiro del divino è un altro *šim-šum*, una *kenosi*, che permette all'uomo di compiere ciò che il divino, insieme a lui, ha intessuto. A questo punto però, *adam* con *iššah* devono necessariamente entrare nella prova. Ed essa è descritta, come ben sappiamo, in *Gen* 3, cui ci dedichiamo adesso.

Questo capitolo, infinitamente letto ed interpretato, forse ha anche “volti”, sfaccettature altre, che possiamo (ri-)scoprire.

4.4.5. *Gen* 3: una vicenda conosciutissima, anzi... sconosciuta

Gen 3 è conosciuto generalmente come il capitolo del “peccato originale”, ma potremmo più correttamente intitolarlo: “la prova”.

Gli attori di questo brano sono famosissimi: Adamo, Eva, il serpente, Dio e due alberi, l'albero della vita e quello della conoscenza del bene e del male.

Per leggere questo testo bisogna tenere presenti, come sopra più volte ricordato, l'intuizione cosmoteandrica e la lettura triplice, simbolica. *Gen* 3 parla dunque, al di là del suo significato letterale: a) della relazione uomo e donna; b) di un piano interiore che riguarda il femminile e il maschile dentro di noi; c) della relazione costitutiva Dio-Uomo-Mondo.

La storia di *Gen* 3 è nota e si potrebbe riassumere, un po' liberamente, così, almeno nella sua accezione vulgata: Dio è stato molto buono con l'uomo e gli ha concesso un giardino bellissimo in cui stare. Ben presto Adamo non è più solo e ha vicino a sé la donna, con la quale vive nel meraviglioso giardino in cui ci sono due alberi diversi dagli altri. Uno è l'albero della vita, l'altro è il solo albero da cui non si può mangiare, quello della conoscenza del bene e del male. Malauguratamente, su invito del serpente, l'umanità mangia di quest'albero, ed è il cataclisma.

⁹⁸ Per la traduzione qui adottata, cfr. A. de Souzaenelle, *L'alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, cit., pp. 125-127.

⁹⁹ Trad. di Annick de Souzaenelle.

Ne esce un quadro finale molto triste, che ha una serie di ripercussioni consce e inconscie dentro di noi.

Ma è necessario porsi fin da subito alcune domande: perché Dio ha vietato l'albero della conoscenza del bene e del male? La conoscenza è una cosa bella, come mai Dio ha posto un divieto su quest'albero? Nel commento della *Bibbia di Gerusalemme* è scritto che «questa conoscenza è un privilegio che Dio si riserva e che l'uomo usurperà con il peccato»¹⁰⁰. Ma se il privilegio che Dio si riserva è la conoscenza, ci sono alcuni autori che provocatoriamente hanno detto: “meno male che l'uomo ha peccato”. Perché senza la conoscenza, come sarebbe possibile vivere? Come intendere allora questo no alla conoscenza? E cos'è realmente l'albero della conoscenza del bene e del male?

Probabilmente le cose sono più complesse di come sembrano. Forse questa storia conosciutissima non la conosciamo veramente, o, almeno, non del tutto.

4.4.6. I protagonisti: una brutta figura collettiva?

A una prima lettura, sembrerebbe che nessuno dei principali protagonisti faccia una “bella figura” in questo capitolo. La donna ne esce con un *imprinting* che le resterà quasi per sempre: Eva peccatrice, Eva seduttrice, Eva che si fa tentare, Eva che prima si fa incantare dal serpente e poi seduce Adamo e gli fa mangiare la mela. Pure Adamo ne esce male, perché alla fine mangia il frutto proibito e accusa Eva. Il serpente è un mostro, radicalmente malvagio. Ma tra l'altro: come mai, perché si trova lì? Chi lo ce lo ha messo? E l'immagine stessa del divino è piuttosto inquietante: mostra un Dio che proibisce e poi punisce, anche se la colpa c'è stata ed è giusto punire.

Insomma ci si potrebbe chiedere: “Ma quale immagine di Dio emerge da questo brano?”. Il Dio «*Abba Padre*» del NT¹⁰¹, il Dio zelante d'amore anche dell'AT o un «Dio perverso?» (Bellet). Bisogna quindi cercare di liberare il testo da una interpretazione riduzionista e microdossica che lo fa patire.

Questi testi non chiedono solo all'uomo di obbedire, ma, come spesso detto, di nascere, crescere e compiersi in un'avventura in cui il divino è implicato e il cosmo non è escluso.

¹⁰⁰ *Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1986 (7a ed.), pp. 38-39 (nota al v. 2, 17).

¹⁰¹ *Rm* 8, 15.

4.4.7. Una traduzione diversa per “l’albero più famoso”...

L’«albero della conoscenza del bene e del male» è costitutivo di tale dinamismo. Questa traduzione è però accettabile da un certo punto di vista, ma insufficiente da un altro. Infatti, nella sua sottolineatura dualizzante, è forse più greca, che non ebraica. L’ebraico non è lingua da filosofi, ma concreta, “terragna”, poco amante delle astrazioni.

Albero della «conoscenza del bene e del male» potrebbe invece essere interpretato come «del compiuto e dell’incompiuto». Più liberamente: «della luce e della non-luce [ombra]», «della conoscenza della luce e dell’ombra». I termini ebraici in questione sono rispettivamente *ṭov* e *ra’*, ciò che è compiuto e ciò che è incompiuto¹⁰².

Si vorrebbe subito mettere in evidenza come queste ipotesi di traduzioni siano meno dialettiche, meno dualistiche di quella usuale. Ombra e luce, compimento e incompiutezza sono poli in tensione creativa, non si dà l’uno senza l’altro. Dobbiamo sempre ritornare a quel *mythos* trinitario, triadico e advaitico, quel «yin-yang thinking» di cui parla frequentemente Lee, per uscire dalle strette dualistiche (e monistiche).

Ma vediamo più da vicino le ragioni esegetiche di una simile traduzione: la parola *ṭov* è legata al primo giorno ed è strettamente connessa alla luce:

Dio disse: “Sia la luce!”. E la luce fu. Dio vide che la *luce era cosa buona* (*ṭov*) e Dio separò la luce dalle tenebre. Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: giorno primo (*Gen* 1,3-5).

Ogni successivo *ṭov* è un compiersi, un emergere alla luce. Ma ogni perfezione dice limite¹⁰³. Ogni perfezione rimanda ad un passaggio successivo, perché la realtà è trasformazione, è *change* costante, come ci ricorda Lee¹⁰⁴. Allora *ṭov* e *ra’* sono due poli di una stessa realtà inesprimibile, qualcosa che richiamo la relazione yin-yang e il mistero del *Dao*.

¹⁰² Cfr. A. de Souzaenelle, *Nel cuore del corpo la parola*, cit., pp. 81-82; 148-150. La riflessione di A. de Souzaenelle su questa possibile diversa traduzione è centrale nel nostro studio.

¹⁰³ Questo potrebbe raffigurarsi anche nel simbolismo grafico della parola stessa; infatti *ṭov* si legge con il simbolismo della *ṭet*, ט, che vale, numericamente, 9. Precede *yod* di valore 10. Essa simboleggia un anello ed è avvicinabile ad un serpente, la cui testa raggiunge la coda, un serpente che si morde la coda. Essa simboleggia un compimento dinamico che ha bisogno poi della distruzione (cfr. A. de Souzaenelle, *La lettera, strada di vita. Il simbolismo delle lettere ebraiche*, cit., pp. 99ss.).

¹⁰⁴ V. *supra*, pp. 122; 191ss.

La parola *ra'* è composta dalla lettera *reš* più la lettera *'ayin*. Qui la parola è “agganciata” alla congiunzione «e», in ebraico *waw*. Ne viene dunque una nuova parola, per così dire, *wara'*. La lettera *'ayin* gioca sempre in dialettica con *alef*, in un’ottica di tenebra-luce. L’uomo può andare alla luce di *alef*, solo rivolgendosi alla «sorgente» del suo essere, *'ayin* (questo uno dei significati della parola *'ayin*).

La tensione tra queste due energie crea la potente dinamica di crescita dell’albero della conoscenza del compiuto e dell’incompiuto.

Se questa crescita si completa, la *alef* prende il posto della *'ayin* e abbiamo allora il passaggio da *wara'* (*waw-reš-'ayin*) a *wara* (*waw-reš-alef*). Quest’ultima parola è formata dalle tre lettere della parola luce *or* (*alef-waw-reš*)¹⁰⁵. Quindi *wara'* può anche essere tradotta «non-luce», meglio ancora: «non-ancora-luce».

Ecco perché il dinamismo di *ṭovwara'* è anche traducibile con «luce-non-(ancora)-luce».

Anche altri interpreti hanno cercato di uscire dal dualismo dell’albero della conoscenza del bene e del male. Così scrive Giovanni Vannucci:

...e Dio vide che era buono [...]. Ma, seguendo l’interpretazione della grafia ebraica, vediamo che “buono” significa la perfezione della vita, cioè la completezza della forma, di una struttura armoniosa e fissa nella sua perfezione. Il male dunque non è il male morale, ma è l’essenza vitale che distrugge la perfezione del *ṭov*, distrugge la forma perfetta, è l’energia che sconvolge l’esistenza statica¹⁰⁶.

Ma si veda anche Rav Isaac:

¹⁰⁵ Questi passaggi da *'ayin* ad *alef* (e viceversa) sono ben conosciuti, nel loro significato simbolico, dalla tradizione ebraica, cfr. ad es.: da *or* «vesti di luce» con *alef*, a *'or* «tuniche di pelle» con *'ayin*; da *alef* ad *'ayin* significa anche cambio di stato, dall’unità (*alef* vale 1) alla molteplicità; infatti *'ayin* numericamente corrisponde a 70, simbolo del mondo materiale per eccellenza (cfr. Y. Pinhas, *Onda sigillata. Acqua, Vita e Parola*, cit., p. 41; ancora: la *alef* è «la grande aquila», anche per il suo disegno grafico; essa eleva la parola, quando viene introdotta; così: *golà* «esilio» diventa *gheulà*, «redenzione»; *melek* «re» diventa *malak* «angelo»; *met* «morte» diventa *emet* «verità». *Alef* del resto è l’iniziale di *Elohim* e di *Adam*. Se sostituisco *alef* con *'ayin* scopro la natura spirituale della materia: *osher* «felicità» diventa *'osher* «ricchezza»; *ayin* «nulla» diventa *'ayin* «occhio», «sorgente» [cfr. *ivi*, pp. 67ss.].

¹⁰⁶ G. Vannucci, *Il richiamo dell’infinito*, cit., p. 148. Anche Wénin, pur non utilizzando l’esegesi cabbalistica, spiega come «il significato di questi due termini è del resto molto ampio in ebraico: le coppie bene e male (sostantivi o avverbi), buono e cattivo (nel senso fattuale o etico), bello e brutto, piacevole e spiacevole, felicità e infelicità possono, in linea di massima, essere adatte per rendere il senso ebraico» (A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l’errare dell’uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, cit., p. 45).

Studieremo *ṭov wara'*, il bene e ... il male. Ma «bene» per *ṭov*, è una traduzione troppo semplicistica, e «male», per *ra'*, è quasi falsa. [...] Tu sai che la prima apparizione di una parola nella *Torah* ci indica il fondamento del suo senso. «E dice *Elohim* che sia luce e c'è luce; ed *Elohim* vede la luce: che *ṭov!*». [...] «*Elohim* vede la luce» e questa luce la chiama *ṭov*. *Ṭov* non ha ancora il suo opposto. Non è il bene che si oppone al male [...]. *Ra'* ha un significato molto vasto; significa «altro», «prossimo», «straniero», «ciò che è diverso», «tutte le cose», «dolore», «disgrazia», «sofferenza», «male». [...] L'albero *ṭov wara'* è il simbolo della conoscenza duale, *ṭov* e *ra'*, «ciò che è» e «altro»¹⁰⁷.

Suggestiva poi la testimonianza di Gitta Mallasz:

Il male è il “più”,
 ma è la culla della Gioia.
 [...] La forza non trasformata,
 la forza non utilizzata distrugge, devasta, avvelena.
 [...] Ciò che è cattivo quaggiù [...]
 È buono lassù [...].
 Le forze devastatrici non sono al loro posto.
 È per questo che distruggono.
 Perché non c'è distruzione se tu le elevi.
 Dal veleno – la guarigione.
 Dal fuoco – la luce.
 [...] PERCHÈ IL MALE NON ESISTE.
 ESISTE SOLO IL COMPITO NON RICONOSCIUTO.
 La sua mancata realizzazione ti distrugge.
 È in questo senso che il male è la culla della Gioia.
 [...] Ve lo dichiaro:
 IL MALE È BENE IN TRASFORMAZIONE,
 BENE NON ANCORA PRONTO¹⁰⁸.

4.4.8. L'albero della Vita, il “primo” albero

Ma gli alberi del giardino sono due. Si dà infatti anche l'albero della Vita (cfr. *Gen* 2,9). È questo, misteriosamente, a presiedere la prova. Mentre l'albero della conoscenza del compiuto e dell'incompiuto è comunque un albero segnato dalla dualità e a rischio di dualismo, l'albero della Vita ci richiama al mistero stesso dell'esistenza, che tutto

¹⁰⁷ P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, cit., pp. 234-235.

¹⁰⁸ G. Mallasz, *Dialoghi con l'angelo*, Ed. Mediterranee, Roma 2007, pp. 155-156.

comprende. Esso è collegabile all'Uno, al Mistero, all'Ordine, all'Armonia che tutto governa. Un mistero a-duale, taoico¹⁰⁹.

In principio la Vita, potremmo dire. L'altro albero è secondo. E solo se sono nel dinamismo del primo albero, entro rettamente nella dualità del secondo. Se dimentico il Principio, lo sguardo a-duale, eccomi a rischio di disperdermi nella molteplicità dell'albero della conoscenza. È la vita con il suo vivere che mi fa entrare in questo processo di trasformazione, da incompiuto a compiuto, per procedere ancora in terra incognita, poi assunta e così via. Senza fine, di principio in principio.

Solo diventando quest'albero della conoscenza del compiuto dell'incompiuto, solo essendolo, dentro il ritmo nella Vita, tra amore e conoscenza, il cammino iniziatico cresce, danza ritmicamente.

Se invece "strappo" la conoscenza, ecco che la oggettivizzo, la scindo dalla vita; se penso di averla (senza esserla), ecco la frantumazione, il dissidio: tra amore e conoscenza, tra quest'ultima e la vita.

Ancora una volta Vita e compiuto-incompiuto sono in un rapporto triadico e trinitario. O vivo la dinamica simbolicamente, cioè in modo sinfonico, oppure eccomi entrato nella scissione dia-bolizzante.

Avere la conoscenza senza esserla, nella vita, è una delle grandi tentazioni del brano: quella del potere esteriore. Da ciò anche il divieto di mangiare dell'albero¹¹⁰.

Ed è qui il ruolo del serpente. Esso forse è iniquo e infatti subito "gioca una partita manipolatoria", ma in qualche modo è anche necessario: perché il compimento avvenga, ci deve essere la prova, che è ontologica, e sempre affidata a un avversario.

4.4.9. Il serpente: l'avversario ontologico ma anche... il nemico

Il Satana, con cui spesso viene identificato il serpente, significa letteralmente in ebraico «l'avversario», «l'accusatore», non subito il nemico. L'avversario è colui che fa le obiezioni, che lavora sul polo incompiuto, sulle zone d'ombra ponendole davanti all'uomo. A questo punto l'uomo può scegliere di rimuovere le zone d'ombra, di

¹⁰⁹ O più esattamente: daoico (da *Dao*).

¹¹⁰ In questo senso il divieto di non mangiare dall'albero della conoscenza del bene del male significa l'accettazione del limite, come costitutivo della relazione, ciò che dice la differenza, ciò che fa sì che ognuno sia quel che è, cfr. A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, cit., pp. 44ss.

casparvici dentro (opzioni entrambe rovinose), oppure di iniziarne un faticoso e complesso cammino di conoscenza. Il sacro Tetragramma YHWH è presente e accompagna l'uomo in questo processo. Ma se l'uomo dà potere al serpente e crede a quello che lui dice senza conoscere, comprendere e integrare, il serpente si trasforma in nemico: divora, distrugge.

Il serpente in qualunque caso deve sottoporre l'uomo a questa prova: infatti YHWH *Elohim* lo lascia agire, non gli si scaglia contro. Il serpente *deve* presentare queste zone d'ombra all'uomo, perché in qualche modo questi le affronti.

Il serpente allora si presenta all'uomo. Ma non direttamente all'*adam*, ma ad *iššah*, la donna, non ancora chiamata Eva¹¹¹.

4.4.10. *Iššah: "l'altro lato di adam"*

Chi è *iššah*?

È "l'altro lato di Adamo"¹¹² e, se non è escluso che sia anche una donna reale, molto probabilmente qui con *adam* e *iššah* si intendono le due parti che ci sono in ciascun essere umano. *Adam* è la parte conscia e *iššah* è il femminile interiore, la parte inconscia, il potenziale incompiuto *dell'adam*, che contiene il nucleo divino. I due lati devono lavorare insieme, in coppia: uomo e donna nella realtà esteriore, ma anche conscio e inconscio nella realtà interiore. Non devono essere aggregati in modo indifferenziato, ma distinti e uniti insieme.

E infatti nel testo ebraico di *Gen* 2,25, non si parla di «moglie», come traduce CEI («tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna»), ma solo di *iššah*, «donna»; inoltre l'ultima parte del versetto potrebbe esser tradotta anche con: «ma non erano confusi»¹¹³. In questo momento l'uomo-umanità è sia conscio che inconscio, ma non confuso, ed è pronto per la prova: ha la sua parte conscia vigile e il suo inconscio ricettivo. E qui arriva il serpente che si rivolge solo ad *iššah*, all'inconscio, e che subito tenta di separare quello che YHWH-*Elohim* ha creato non

¹¹¹ Solo a partire da *Gn* 3, 20, la *iššah* viene chiamata Eva; insomma solo dopo la "caduta", il fallimento della prova. Potremmo dire che Eva indica soprattutto la donna biologica, mentre *Iššah* è anche dinamismo interiore.

¹¹² *Iššah* è parola attestata per la prima volta in *Gn* 2, 22. Fondamentale per l'interpretazione interiore dell'*iššah* l'opera di Annick de Souzaenelle.

¹¹³ Cfr. A. de Souzaenelle, *L'alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, cit., p. 158. La qualità della vergogna è psichica, mentre questa non-confusione sarebbe da intendersi in senso ontologico.

unito, ma collaborante e distinto insieme. Perché l'uomo e la *iššah* non sono uno, e non sono due. Non c'è monismo, non c'è dualismo. È mistero trinitario.

E il serpente parla solo alla donna: subito separa, ma d'altra parte l'avversario deve fare così, deve mettere alla prova dove si è più deboli. E non parla ad Eva peccatrice, ma al nostro inconscio, che per definizione è la parte di noi più toccata, tra l'altro, dalle paure, dalle emozioni, dalla dinamica del potere, dagli intrighi che sono dentro e parte di noi.

4.4.11. La separazione-frantumazione di tutte le relazioni

«È vero che Dio ha detto: non dovete mangiare di nessun albero del giardino?» (*Gen* 3,1), chiede il serpente. Dio aveva detto: Potete mangiare di tutti gli alberi meno uno (*cfr. Gen* 2,16-17), ma subito il serpente stravolge l'affermazione destabilizzando *iššah*.

Non basta: il serpente non solo divide *iš*, uomo, da *iššah*, donna, ma chiede anche se «è vero che *Elohim* ha detto». In verità era stato YHWH *Elohim* a parlare, non solo *Elohim*, il dio "lontano", impersonale, creatore, che sottolinea il "lato del Giudizio e del Rigore", mentre YHWH quello della "Misericordia". YHWH è il Dio-seme che vuole fiorire nelle terre interiori dell'uomo e ha "bisogno", per così dire, dell'uomo nel suo amore creativo. Così il serpente separa anche YHWH da *Elohim*¹¹⁴.

Iššah è subito in grave difficoltà e infatti risponde: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare». Ma di frutti non si è mai parlato prima: è un'aggiunta di *iššah*, che è già in confusione, come l'inconscio quando vacilla.

Inoltre c'è confusione anche sul tipo di albero. Infatti *iššah* aggiunge: «Ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino, Dio ha detto: "Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"». Ma era scritto invece: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (*Gen* 2,16-17). Dunque *iššah* non dice il vero: Dio non ha parlato dell'albero che sta in mezzo al giardino. L'albero che sta in mezzo al giardino è quello della vita, mentre l'uomo non

¹¹⁴ Fino a *Gen* 2,3 l'unico nome attestato è *Elohim*; da *Gen* 2,4 compare la forma YHWH-*Elohim*, con la presenza di *Elohim* ritirata, per così dire. Il Tetragramma compare da solo a partire da *Gen* 4. Ancora la misteriosa danza dei nomi divini di cui abbiamo già parlato.

deve mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male, che non è detto chiaramente dove stia. E neppure Dio ha detto che l'uomo non deve toccarlo.

Ed ecco arrivare, seminata la confusione, la tentazione finale del serpente che esorta a diventare e a conoscere tutto subito, bruciando ogni tappa. È la tentazione del potere. E infatti il serpente dice: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male» (*Gen* 3,4-5). Il serpente lusinga, ma dice anche la verità, almeno parzialmente: diventereste simil-dei, come *Elohim*. Eppure mente per riduzione perché nella *Bibbia* è detto molto di più: in *Gv* 10,34, citando il *Salmo* 82, il Cristo ricorda a tutti noi: «voi siete dei». Non «voi siete come dei». Il cammino cui l'uomo è chiamato è di compimento e di divinizzazione: non è un cammino per diventare pseudo-dei, simili a dei, come dice il serpente. Il serpente dice meno, non più di Dio.

Il peccato del serpente è quindi di presentarci un'immagine per difetto dell'uomo, non per eccesso: è molto più grande il progetto della divinizzazione dell'umano.

Ma l'uomo fallisce, cade, anche se la possibilità del fallimento doveva esserci. E, nel momento in cui fallisce, ecco che tutta la realtà inizia a entrare in crisi, in travaglio, l'uomo si perde, il suolo stesso viene maledetto non «per causa tua» (*Gen* 3,17), come traduce la CEI, ma «in relazione a te»¹¹⁵.

È tutta la relazione cosmoteandrica a frantumarsi, e tutto vacilla, compreso il divino che in YHWH è il dio “bisognoso” di incarnarsi dentro di noi, bisognoso che noi completiamo la creazione: perché, se falliamo, lui fallisce con noi.

Il dualismo si è insinuato. L'armonia Dio-Uomo-Mondo si sfa. Sarà ora necessaria una lotta: consegnatasi all'avversario, al serpente, l'umanità si è fatta sposare dal falso sposo, che ora è diventato il nemico e l'usurpatore. Per questo l'umanità che voglia tornare a se stessa, all'armonia cosmoteandrica, deve combattere il serpente (cfr. *Gen* 3,15): liberarsi dal suo influsso, rimetterlo al suo posto ontologico.

Eppure la sola lotta non basta. Non ci si libera dal dualismo con il dualismo: umanità vs serpente. YHWH vs serpente, uomo vs donna...

La *gimaṭryya* cabalistica ci apre prospettive apparentemente inedite, quasi sconvolgenti a prima vista.

¹¹⁵ Secondo la proposta di traduzione di Annick de Souzaenelle.

In ebraico c'è l'identità numerica tra il valore della parola *naḥaš*, serpente, e *mašīaḥ*, Messia, 358:

משיח	נחש
<i>mašīaḥ</i>	<i>naḥaš</i>

Scrivono Nadav Crivelli:

È [questa] da sempre una delle identità numeriche più problematiche di tutta la Cabalà, spesso citata dai detrattori di quest'ultima. Essi infatti dicono: "cosa volete dimostrare con tutte queste analogie numeriche? Volete forse dire che il serpente è il Messia?" La logica affermerebbe invece che si tratta di due figure opposte, e che sia proprio il Messia il personaggio che deve venire a rettificare gli errori originati con serpente, passati poi ad Adamo ed Eva. Questa è la logica, ma la logica è anch'essa un solo aspetto del complesso "serpente", la sua parte centrale rettilinea.. la logica non è che un semplice frutto dell'albero della conoscenza. La realtà nuda e cruda è che senza la collaborazione del serpente, il Messia non potrà mai rivelare al mondo le vie per riportare l'Albero della Vita tra le possibili scelte ed opzioni dell'essere umano. Da sempre il serpente è lo schermo preferito sul quale proiettare le ombre negative dell'esistenza. Su di esso vengono buttate tutte le parti non riconoscibili e non accettabili della propria personalità. Il cattivo, il tentatore...[...] Comunque la si [prenda], l'associazione Dio-serpente può e deve rimanere problematica. C'è un solo modo di liberare Dio da essa, rispettando la simmetria generale del racconto, ed evitando accuratamente di ricadere nelle descrizioni dualistiche. L'approccio dualistico, etico e moralistico, ha fallito il suo compito interpretativo, in quanto confina tutto il male da una parte e tutto il bene dall'altra, con poche e confuse gradazioni intermedie, sempre comunque riconducibili all'uno o all'altro dei due poli. Ripetiamo: un tale dualismo è la tomba della capacità evolutiva di una religione, forse dell'intera umanità. È il peggiore di tutti i possibili stalli energetici. È il risultato più diretto ed evidente del frutto dell'albero della conoscenza, divorato in quantità industriali mentre si è convinti che ci si sta alimentando del frutto dell'albero della vita. La classica lettura, il Dio buono da una parte, e il serpente cattivo dall'altra, con alberi ed esseri umani oscillanti da una parte all'altra dei poli estremi, è il risultato più clamoroso del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male! Chiunque la ritenga indiscutibile sia almeno onesto nel dichiararsi affetto da quel frutto, e non dichiararsi di stare già cibandosi del solo frutto dell'albero della vita. Sia chiaro, la lettura etica classica non è sbagliata, ma è lineare ed incompleta, provvisoria, e richiede un grande cammino evolutivo, simbolicamente connesso

con il digerire il frutto famoso, ormai comunque mangiato da Eva e da Adamo a nome di tutta l'umanità»¹¹⁶.

Insomma: solo la lotta, certo anche necessaria dopo la caduta, non basta alla riarmonizzazione.

Allora la prova va ri-assunta, rivissuta, qui ed ora. Essa non riguarda soltanto il passato, ma accade sempre. Inoltre il Cristo ha già “rettificato *Gen 3*”, ha già rivissuto e ri-assunto la prova, superandola, integrandola. Non l'ha fatto al posto nostro, ma perché noi facciamo lo stesso a nostra volta. Nel Cristo, noi possiamo accedere ad un nuovo livello. Possiamo riscrivere l'episodio biblico in noi e nella nostra vita: anche il serpente va reintegrato, non solo temuto, odiato o servito pedissequamente. “Ridimensionato” al suo ruolo ontologico. La sua straordinaria energia incompiuta va verticalizzata cristicamente.

L'accostamento Cristo-serpente, *naḥaš-mašīaḥ* si illumina ulteriormente alla luce di alcuni passi biblici: il primo è dall'AT; e il secondo, decisivo (e che cita il passo anticotestamentario) del NT:

Allora il Signore mandò fra il popolo serpenti velenosi i quali mordevano la gente e un gran numero d'Israeliti morì. Allora il popolo venne a Mosè e disse: “Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro il Signore e contro di te; prega il Signore che allontani da noi questi serpenti”. Mosè pregò per il popolo. Il Signore disse a Mosè: “Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque, dopo essere stato morso, lo guarderà resterà in vita”. Mosè allora fece un serpente di rame e lo mise sopra l'asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, se questi guardava il serpente di rame, restava in vita» (*Nm 21,6-9*).

E come Mosè innalzò il serpente nel deserto [cfr. *Nm 21,6-9*], così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna (*Gv 3,14*).

Così *Gen 3* può essere riscritta, e le scorie del serpente trasformate in oro, integrate, come ci ricorda Yarona Pinhas, infatti

il serpente rappresenta la “percentuale di scarto” risultante da qualunque opera creativa. Questo materiale apparentemente perduto è tutt'altro che privo di valore a condizione che lo si recuperi e lo si

¹¹⁶ N. Crivelli, *Il serpente e la parte mancante della storia*, articolo in tre parti disponibile online all'indirizzo www.sapientzaverita.com/soggetti/il-serpente-e-la-parte-mancante-della-storia.

ricicli, come fa l'orefice con le piccole scaglie d'oro disseminate sul pavimento del suo laboratorio. Sono scintille di luce, *nitzotzot or*, che vengono diligentemente raccolte per preparare la prossima oreria¹¹⁷.

Ad un'integrazione a-duale sembra alludere anche il seguente passo evangelico:

Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe (*Mt* 10, 16)¹¹⁸.

Senza irenismi, ma pure recuperando l'ontonomia della realtà. YHWH è in noi e con noi (oltre che fuori di noi). E così può rinascere anche ora, l'armonia cosmoteandrica Dio-Uomo-Mondo dei primi due capitoli di *Genesi*.

Anche gli antichi, nella loro consueta profondità simbolica, sembrano bene avere intuito questa possibilità di armonico compimento. Così scrive Jacques Vigne, descrivendo la piccola scultura che si trova nel portale nord di Notre-Dame de Paris, il portale dal quale vengono fatti uscire i visitatori:

Essa ritrae Adamo ed Eva ai lati dell'albero della conoscenza del ben e del male. La scultura si trova alla base dell'asse centrale del portale ed è sormontata da una grande Vergine col Bambino; essa ha perciò una posizione importante, poiché si trova ai piedi di Nostra Signore, la patrona del luogo. Sorprendentemente, Adamo viene rappresentato con un volto radioso, mentre prende la mela che gli porge Eva, e le loro mani si incontrano proprio sull'asse centrale dell'albero. Il serpente avvolge l'albero con le sue spire e non viene raffigurato con un volto demoniaco, bensì con un busto femminile dal viso luminoso, sembrerebbe angelico, posto proprio sotto i piedi di Nostra Signora, e guarda Eva con amore. Nel pieno centro di Parigi, quindi, vengono esplicitamente espressi nella pietra [... temi profondi, che per lo più non sono compresi dai visitatori]: la forza vitale risvegliata¹¹⁹ dall'attrazione tra l'uomo e la donna, vale a dire dalla confluenza della destra e della sinistra, è una linfa che deve salire; quando ciò accade, da serpente quale essa era si trasformerà in donna-angelo,

¹¹⁷ Y. Pinhas, *Onda sigillata. Acqua, Vita e Parola*, cit., pp. 19-20.

¹¹⁸ Cfr. anche i seguenti passi dove l'umanità appare in grado di controllare l'animale-serpente, come è già subito il caso di Adamo chiamato a dare nome a tutti gli animali (*Gen* 2,19-20): «Prenderanno in mano i serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno, imporranno le mani ai malati e questi guariranno» (*Mt* 16,18); «Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra i serpenti e gli scorpioni e sopra ogni potenza del nemico; nulla vi potrà danneggiare» (*Lc* 10,19).

¹¹⁹ Si ricordi che in India ad esempio il serpente non ha subito la demonizzazione occidentale: esso simboleggia, tra l'altro, l'energia, la *kundalini* da risvegliare e verticalizzare.

ossia in *anima*, e poi in Madre Divina. Una volta che il fedele ha compiuto il suo passaggio all'interno della cattedrale, si ha una trasmutazione del peccato originale stesso¹²⁰.

¹²⁰ J. Vigne, *Il matrimonio interiore in Occidente e in Oriente*, cit., pp. 202-203. Può essere interessante riportare anche la seguente riflessione di Marco Vannini: «Il serpente rimanda alla maledizione divina che leggiamo in *Gen* 3,15: “Io porrò inimicizia tra te e la donna [...], questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno”. Ma in un certo senso fornisce anche la base su cui Maria poggia, sembra quasi convivere con il rettile senza ostilità. Il serpente è un simbolo antichissimo di vita che si rinnova, mutando pelle, di vita eterna nel suo stare in cerchio, mordendosi la coda (*ouroboros*). Simbolo di guarigione, di energia vitale: adorna la verga di Esculapio, dio della medicina, come è ancora oggi nel simbolo dell'Ordine dei medici. È simbolo di saggezza (“Prudenti come serpenti” [*Mt* 10,16], dice anche Gesù). Copre, proteggendola, la testa del Buddha; adornava la fronte dei faraoni, facendoli intermediari tra il cielo e la terra. Simbolo della terra, in cui vive, e della sua forza rigeneratrice. Erano adorne di serpenti le statue di certe dee cretesi, tuttora viene adornata di serpenti (vivi!) la statua di san Domenico che in primavera si porta in processione a Cocullo, in Abruzzo: festa che eredita l'antichissimo culto dei serpenti della Marsica» (C. Augias – M. Vannini, *Inchiesta su Maria: la storia vera della fanciulla che divenne mito*, Mondadori, Milano 2013, pp. 211-212).

4.5. IL VIAGGIO INIZIATICO DI ABRAMO: LE 10 PROVE

4.5.1. Dall'uscita da Carran al sacrificio/legatura di Isacco

Ci soffermiamo ora, in modo cursorio, sul viaggio iniziatico di Abramo, personaggio cruciale delle tre religioni cosiddette appunto abramiche (o abramitiche).

L'intero ciclo di Abramo è letto nella tradizione ebraica – ad esempio nel trattato *Avot* 5,3 – come un vero e proprio cammino in dieci tappe o dieci prove. Anche molti commentatori moderni hanno seguito questa rilettura in 10 momenti della vicenda abramica, dall'uscita da Carran fino al sacrificio, alla legatura di Isacco. Le 10 prove sarebbero:

- a) l'uscita da Carran (*Gen* 12,1-9);
- b) Saray, sposa o sorella (*Gen* 12,10-20);
- c) la separazione fra Abramo e Lot (*Gen* 13);
- d) la campagna dei nove Re (*Gen* 14);
- e) le promesse e l'alleanza (*Gen* 15)
- f) la nascita di Ismaele (*Gen* 16);
- g) la circoncisione (*Gen* 17);
- h) la distruzione di Sodoma e Gomorra (*Gen* 19);
- i) la nascita di Isacco e la cacciata di Ismaele (*Gen* 21);
- l) la legatura o sacrificio di Isacco (*Gen* 22);

Le 10 prove, secondo Raši, sono in rapporto con le 10 Parole del progetto della creazione del mondo; in effetti per 10 volte è ripetuto in *Gen* 1 «E *Elohim* disse...», in modo che, a partire da questi 10 “doni” di Dio l'uomo debba essere commisurato con 10 prove¹²¹.

Anche Draï, seguendo questa tradizione, analizza tutta la vicenda di Abramo, a partire da *Gn* 12, come un susseguirsi di prove. La raffinata e complessa esegesi ebraica di Draï legge il cammino di Abramo come una vera e propria ricreazione del mondo, dopo le ambigue, talvolta catastrofiche vicende di *Gen* 1-11: suo compito sarebbe

¹²¹ Cfr. L. Askénazi, *Leçons sur la Torah*, Albin Michel, Paris 2007, p. 79

quello, insieme alla moglie Sara, di reintrodurre nella creazione e nella storia le due lettere *he* ontologiche (presenti nel sacro Tetragramma *YHWH* e nei passi chiave di *Gen* 2,4 e 2,15), programmate e pensate per dare equilibrio e armonia alla realtà, per riempirla di «soffio» e «respiro». Per questo, tra l'altro e come già ricordato, il nome del patriarca e della matriarca saranno mutati da Avram e da Saray rispettivamente in *Avraham* e in *Sarah*, in modo che la *yod* che domina nel nome di Sara, di valore 10, venga distribuita nelle due *he* di valore 5, una per ognuno dei protagonisti, a simboleggiare un ritmo nuovo, una nuova "alleanza" di questa coppia¹²².

Gen 22 poi assurge a tappa definitiva, di supremo compimento, nell'ebraismo e nel cristianesimo, pur se con fondamentali differenze. Anche il *Corano* riprenderà questo testo fondativo, non specificando però chi è il figlio da sacrificare (e spesso commentando come se il sacrificando fosse Ismaele).

4.5.2. *Il padre di Abramo (Gen 11,26-30)*

Ci occupiamo qui di parte del capitolo 11, in genere meno considerato e commentato nella vicenda abramica, ma già significativo ed importante e, poi, a seguire, del celeberrimo capitolo 12.

I due testi sono presentati, come al solito, nella traduzione CEI 2008 e in una "traduzione di lavoro", volutamente grezza e molto letterale, assai aderente all'originale ebraico. Si tratta di fare esperienza della "ruvidezza" di questa lingua altra e piena di profondità e simboli.

Un commento parola per parola o versetto per versetto esula ora dalle nostre intenzioni. Si tratta però ancora una volta di mostrare in atto questa esegesi triadica e simbolico-interiore di cui ci occupiamo.

Ecco il primo dei due testi in duplice traduzione:

Traduzione CEI

Gen 11, 26-30 [il padre di Abramo e la sua famiglia di origine]

Terach aveva settant'anni quando generò Abram, Nacor e Aran.

Questa è la posterità di Terach: Terach generò Abram, Nacor e Aran: Aran generò Lot.

¹²² Cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: poesia simbolo e vita*, cit., p. 394 n. 44.

Aran poi morì alla presenza di suo padre Terach nella sua terra natale, in Ur dei Caldei.

Abram e Nacor si presero delle mogli; la moglie di Abram si chiamava Sarai e la moglie di Nacor Milca, ch'era figlia di Aran, padre di Milca e padre di Isca. Sarai era sterile e non aveva figli.

Poi Terach prese Abram, suo figlio, e Lot, figlio di Aran, figlio cioè del suo figlio, e Sarai sua nuora, moglie di Abram suo figlio, e uscì con loro da Ur dei Caldei per andare nel paese di Canaan. Arrivarono fino a Carran e vi si stabilirono.

L'età della vita di Terach fu di duecentocinque anni; Terach morì in Carran.

*Traduzione letterale*¹²³

E Térah visse settanta anni e fece partorire Avram, Naḥor, e Haran. E queste sono le generazioni di Térah. Térah fece partorire Avram, Naḥor, e Haran, ma Haran fece partorire Lot e Haran morì su facce [oppure: contro la faccia; anche: a causa di] di Térah suo padre nella terra di sua parentela [oppure: nella terra del suo parto], in Ur dei Caldei [Kaśdim]. E Abramo prese, e Naḥor per loro donne: nome della donna di Abramo Saray [lett.: Mie principesse] e nome della donna di Naḥor Milkah, figlia di Haran, padre di Milkah e padre di Yiskah. E Saray era [oppure: fu] sterile: non [c'era] per lei bambino. E Térah prese Abramo suo figlio e Lot figlio di Haran, figlio di suo figlio [nipote], e Saray, sua nuora [kallat], donna di Abramo, suo figlio, ed essi uscirono con loro da Ur dei Caldei [Kaśdim] per andare verso terra di Canaan, ed essi entrarono fino a Ḥaran e restarono là. E i giorni di Térah furono duecentocinque anni e Térah morì a Ḥaran.

4.5.3. Un padre oppressivo e una famiglia chiusa in se stessa: verso la liberazione

Come accennavo sopra, queste brano, che termina una serie di lunghe genealogie (*Gen* 10-11,25) apparentemente aride, ma ricche di riferimenti e di simboli, è in genere poco commentato. Eppure già ci dice molto sull'ambiente familiare in cui nasce Abramo e sul suo ben meno noto padre.

Colpisce intanto in *Gen* 11,27 l'assenza della donna. È solo Térah al centro, a dipingere forse già con questo tratto, un padre "unico", dominatore, esclusivo. Lo stile ellittico biblico del resto procede così: spesso tacendo, sottraendo. Ecco perché la mancanza della madre e moglie diventa significativa e già emblematica. Colpisce poi la misteriosa morte del terzogenito, Haran, la prima di un figlio «davanti al padre». Come si vede il testo ebraico è molto sintetico e enigmatico: Haran muore di fronte al padre

¹²³ Questa traduzione, come la successive letterali, rielabora e combina soluzioni di Wénin, di Beretta, di Draï, nonché mie.

(lett. «alle facce» del padre). Ma potrebbe anche esserci l'idea di un conflitto («contro»), addirittura di una causalità. Questo padre genera e toglie la vita. Quasi una presenza soffocante; il suo nome del resto potrebbe voler dire «il tormentato», e nei *midrašim* Teraḥ è un idolatra, come sembra suggerire la *Torah* stessa, facendolo venire da Ur dei Caldei e legandolo indirettamente alle vicende confusive di Babele.

Al v. 29 i figli superstiti Avram e Naḥor «prendono» delle mogli, come fossero cose. Le donne non sono presenti, oppure sono oggetti. Da padre che domina sembrano discendere figli irretiti nella dominazione e dominatori. Scopriamo solo nel v. 30 che Haran ha anche generato oltre a Lot (v. 27), due figlie, non nominate prima: a sancire ancora la loro assenza o la loro scarsa importanza, specie per Teraḥ. Il v. 30 poi ci dice, emblematicamente, che Saray è sterile, e la sterilità è subito simbolo di un universo senza uscita, chiuso in se stesso. Il nome Saray poi è generalmente considerato significare «mia principessa», ad indicare forse che questa donna è un oggetto, pur se “principesco”, nelle mani del maschio. Invero e più rispettosamente della grammatica, Saray vorrebbe dire «miei principi»¹²⁴, dove non si perde l'idea del possesso, ma si aggiunge quella di un femminile conculcato, di fatto mascolinizzato.

Ancora nel v. 31 Teraḥ è colui che «prende» i suoi figli, la sua famiglia: sempre dominando. Forse l'iniziativa di andarsene dall'idolatra Ur denota finalmente una qualche positività del personaggio. Ma il viaggio verso Canaan si arresta a Ḥaran, emblematicamente a metà strada. Probabilmente il tentativo di Teraḥ è solo esteriore. Per questo il viaggio non ha successo, ma si blocca. La stasi è anche significata dalla morte di Teraḥ. Si potrebbe pensare che questo personaggio “prosperi” solo nel dominio. Appena il suo “regno” viene incrinato, anche da lui stesso, Teraḥ (e ciò che simboleggia) muore.

Come si vede il capitolo 11 si chiude con una sorta di fallimento. Nessun nome divino poi è apparso in queste righe, a dire che la dimensione umana è come implosa su se stessa. Questo non fa che rendere più efficace, variato e quasi dirompente l'*incipit* di *Gen* 12,1. Si tenga presente poi che abbiamo privilegiato qui una lettura letterale e relazionale, ma tutta la vicenda sopra descritta è anche riferibile ad un piano interiore,

¹²⁴ In effetti in ebraico «mia principessa» si direbbe *sarati*: cfr. A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, cit., p. 166 e n. 21.

dove i singoli personaggi sono, forse, funzioni, energie del nostro profondo, da conoscere, assumere e compiere.

4.5.4. Il grande viaggio: «Vai verso di te» (Gen 12,1-10)

Ed ecco finalmente il capitolo della “svolta”, in doppia traduzione:

Traduzione CEI

Il Signore disse ad Abram:

“Vattene dalla tua terra,
dalla tua parentela
e dalla casa di tuo padre,
verso la terra che io ti indicherò.
Farò di te una grande nazione
e ti benedirò,
renderò grande il tuo nome
e possa tu essere una benedizione.
Benedirò coloro che ti benediranno
e coloro che ti malediranno maledirò,
e in te si diranno benedette
tutte le famiglie della terra”.

Allora Abram partì, come gli aveva ordinato il Signore, e con lui partì Lot. Abram aveva settantacinque anni quando lasciò Carran. Abram prese la moglie Sarài e Lot, figlio di suo fratello, e tutti i beni che avevano acquistati in Carran e tutte le persone che lì si erano procurate e si incamminarono verso la terra di Canaan. Arrivarono nella terra di Canaan e Abram la attraversò fino alla località di Sichem, presso la Quercia di Morè. Nella terra si trovavano allora i Cananei.

Il Signore apparve ad Abram e gli disse: “Alla tua discendenza io darò questa terra”. Allora Abram costruì in quel luogo un altare al Signore che gli era apparso. Di là passò sulle montagne a oriente di Betel e piantò la tenda, avendo Betel ad occidente e Ai ad oriente. Lì costruì un altare al Signore e invocò il nome del Signore. Poi Abram levò la tenda per andare ad accamparsi nel Negheb.

Venne una carestia nella terra e Abram scese in Egitto per soggiornarvi, perché la carestia gravava su quella terra. Quando fu sul punto di entrare in Egitto, disse alla moglie Sarài: “Vedi, io so che tu sei donna di aspetto avvenente. Quando gli Egiziani ti vedranno, penseranno: “Costei è sua moglie”, e mi uccideranno, mentre lasceranno te in vita. Di’, dunque, che tu sei mia sorella, perché io sia trattato bene per causa tua e io viva grazie a te”.

Quando Abram arrivò in Egitto, gli Egiziani videro che la donna era molto avvenente. La osservarono gli ufficiali del faraone e ne fecero le lodi al faraone; così la donna fu presa e condotta nella casa del faraone. A causa di lei, egli trattò bene Abram, che ricevette greggi e armenti e asini, schiavi e schiave, asine e cammelli. Ma il Signore colpì il faraone e la sua casa con grandi calamità, per il fatto di Sarà, moglie di Abram. Allora il faraone convocò Abram e gli disse: “Che mi hai fatto? Perché non mi hai dichiarato che era tua moglie? Perché hai detto: “È mia sorella”, così che io me la sono presa in moglie? E ora eccoti tua moglie: prendila e vattene!”. Poi il faraone diede disposizioni su di lui ad alcuni uomini, che lo allontanarono insieme con la moglie e tutti i suoi averi.

Traduzione letterale

E YHWH disse ad Avram: Vattene [vai verso di te, per te] dalla tua terra e da tua parentela e dalla casa di tuo padre alla terra che [io] ti farò vedere. E [io] farò te come [oppure: perché io ti faccia] nazione grande e ti benedirò [e che io ti benedica] e che [io] renda grande tuo nome e che [tu] sii benedizione. E che [io] benedica te benedicienti e te disprezzante [io] maledirò e in te saranno benedette [oppure: che siano in te benedette] tutte le famiglie dell'*adamah*. E Avram andò come [oppure: quando] YHWH gli aveva parlato e Lot andò con lui. Ora Avram aveva settacinque anni [di figlio] in uscire egli da Ȥaran. E prende Avram Saray sua donna, e Lot figlio di suo fratello e tutto loro acquisto che hanno acquistato e il respiro che hanno fatto in Ȥaran. Ed escono per andare verso terra di Kanaan. E vengono in terra di Kanaan. E passa Avram nella terra fino luogo di Sichem, fino quercia di Moreh. E il cananeo allora nella terra [sott. era]. E si lascia [oppure: fa] vedere YHWH a Avram e dice: A tuo seme io darò questa terra. E costruisce là un altare a YHWH lo essentesi fatto vedere a lui. E sposta da là verso il monte, a Est [oppure: Levante] di Bet-El. E stende sua tenda Bet-El da mare e il Ay da Est [Levante]. Egli costruisce là un altare a YHWH e grida il nome di YHWH [lett.: nel nome]. E parte Avram, andare e partire verso il Negheb. Ed è fame nella terra.. [Allora] Avram discende verso Mišraim per soggiornare là, perché [oppure: sì,] pesante la fame nella [sulla] terra. E fu, come che fu vicino a entrare in Mišraim, allora disse a Saray, sua donna: Ecco, ora [io] sapevo che [oppure: sì], donna bella di aspetto tu. E sarà, quando vedranno te i Mišraim allora diranno: donna di lui questa. E uccideranno me e te vivere lasceranno.

Di', dunque, [che] mia sorella tu, e da te [oppure: per causa di te] il mio bene, e vivrà mio respiro per amore di te [oppure: per te]. E fu, come entrare Avram in Mitzraim, allora [e] videro i Mišraim la donna che bella essa assai [era]. E videro lei principi di Paroḥ [cioè: Faraone] e lodarono lei a Paroḥ. E fu presa la donna [nella] casa di Paroḥ. E a Avram [egli] fece bene a causa di lei. E fu a lui gregge e mandria e asini e servi e serve e asine e cammelli. E piagò YHWH Paroḥ piaghe grandi e casa di lui [c. oggi.] su cosa di Saray [oppure: a proposito di Saray], donna di Avram. E chiamo Paroḥ Avram e disse: che mai facesti a me? Perché non annunciasti a me che tua donna ella? Perché dicesti: Sorella mia ella? E io presi lei per me come donna! E ora ecco, donna tua: prendi e va. E comandò su lui Paroḥ uomini e mandarono via lui e donna di lui e tutto ciò che a lui.

La prima cosa che dobbiamo notare al v. 1 è il ritorno “in scena” di YHWH, assente nel precedente capitolo. YHWH, il Signore, il Dio intimo, il Dio-*yod* che vuole nascere nell’uomo, in Avram/Abramo, il mistero sì trascendente ma anche immanente e che ci abita per compiersi con noi.

Egli rappresenta anche il versante dell’amore, che interviene per iniziare a sanare una situazione esistenziale, relazionale-familiare, ed interiore paralizzata, bloccata.

Avram è se stesso (anche se un’individuazione storica è per lo meno problematica secondo le esegesi più recenti ed aggiornate), ma anche ciascuno di noi. È pure un’istanza interiore, fragile, non esente da limiti, ma ricettiva della voce interiore di YHWH.

Ed ecco la parola di YHWH, quel *lek leka* che già molte volte abbiamo citato e che ci apprestiamo ora a “leggere” in tutta la sua ricchezza.

Questo imperativo *lek* è accompagnato dal suffisso *leka*, che per lo più non viene tradotto. Abitualmente si rende «vattene!», disperdendo però l’interiorizzazione, che ci porta a tradurre «vai verso di te», «vai per te [per la tua felicità]».

I significati vanno tenuti insieme e non dualizzati. YHWH invita al viaggio esterno, esteriore. Da Haran, a metà strada, Avram deve giungere alla terra di Canaan, che è la meta, abbandonando le terre “idolatriche”, bloccate di Terah, per arrivare a questa terra ulteriore. Per inciso: non si dimentichi che Canaan è anche il nome del figlio maledetto da Cam, figlio di Noè (cfr. *Gen* 9,25-26). Siamo abituati a considerarla una terra “benedetta”, ma in verità è anche una terra bisognosa da guarigione. E Avram, che deve crescere e compiersi, è invitato ad andare lì.

L’altra traduzione invece parla del rivolgimento interiore necessario. Avram è chiamato ad abbandonare uno sguardo solo esteriore, per dare spazio all’occhio interiore. Dentro e fuori, interno ed esterno sono collegati e relazionati. Ma l’uomo non può restare in una prospettiva solo esteriorizzata: deve ricollegarsi alle sue profondità, al suo centro, alla sorgente che lo abita.

Del resto questo doppio movimento, verso Canaan e verso di sé, ad un livello relazionale-familiare, significa abbandonare il “nido” paterno, che rischia ora di coartare lo sviluppo di Avram.

4.5.5. La polisemia di *lek leka*, dell'andare verso di sé

Ma questo andare verso di sé è veramente polisemico e può indicare molti passaggi interiori.

Colpisce intanto che tale traduzione di *lek leka* non sia soltanto un esito moderno (magari alla luce di tanta psicoanalisi), ma sia ben presente nella tradizione ebraica più autorevole.

Così commenta lo *Zohar*:

Dio disse ad Abramo: «Va' via».

Dio disse ad Abramo: «Va' verso il tuo io, conosci il tuo io, appaga il tuo io»¹²⁵.

Per Mošeh Zacuto, scrittore e poeta cabbalista (1625-1697),

questo versetto è indirizzato ad ogni persona. Cerca e scopri la radice della tua anima, cosicché tu possa appagarla e restituirla alla sua fonte, la sua essenza. Più appaghi te stesso, più ti avvicini al tuo autentico io¹²⁶.

Ma possiamo scavare ancora nella plurilivellarità del testo biblico. Secondo Rabbi Isaac, personaggio del romanzo-saggio di Patrick Levy, *Il qabbalista*, i vari livelli devono essere tenuti insieme. E, in prima istanza,

questo testo ci informa che Abram sente la voce di YHWH e obbedisce alla sua ingiunzione di partire. [...] In qualche maniera, Dio lo libera dalla sua tribù, dalle sue usanze e dalle sue credenze [idolatre e politeiste, per parte di padre]¹²⁷.

Ma d'altro canto, ad un secondo livello,

YHWH non dice: «Vieni verso di me», come se ci si potrebbe attendere da parte di un Dio che intendesse lottare contro l'idolatria e il politeismo. YHWH non tenta di sostituire l'alienazione ai molteplici dèi con un'alienazione al Dio unico. Dice: «Va' verso di te, vai per te», perché si tratta di tutt'altra cosa! Vai per te, per conoscere te stesso, per incontrare quell'alto di cui sei il padre¹²⁸. [...] È la seconda nascita [...] quando, molto dopo la vostra venuta al mondo, partoriamo noi stessi

¹²⁵ *Zohar* I,78a.

¹²⁶ Cfr. D. Matt, *L'essenza della Cabala. Il cuore del misticismo ebraico*, cit., pp. 108; 186.

¹²⁷ P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, cit., p. 32.

¹²⁸ Avram in ebraico può significare «padre alto».

accettando la nostra libertà. Abbandona le tue abitudini e gli antichi desideri, il tuo condizionamento, i legami, le catene e la prigione quotidiana. YHWH spinge ognuno a liberarsi. Lascia i tuoi vecchi riferimenti, i tuoi dèi, le tue idee precostituite, lascia tutto. Tutto è possibile in questa seconda vita grazie alla nuova partenza. Parti per trovarti, perché solo altrove noi siamo nuovi¹²⁹.

Ad un terzo livello il vai verso di te rimanda ad un altro compito dell'uomo, quello di esaminare la propria condotta. Significa scendere alla radice di ogni propria azione, di ogni proprio desiderio, di vederne l'origine, di prenderne atto. Significa anche, spiega Rabbi Isaac, arrivare alle radici dell'essere e del non-essere, della vita e della non-vita, del dono di essere nati, ma anche alla possibilità di non-esserlo. Andare verso se stessi significa anche comprendere tutto ciò¹³⁰.

Si arriva così al livello più profondo, segreto, interiore. Vai verso di te allora significa:

Sposta la tua attenzione verso l'interno del mondo, nel più profondo di te stesso, là dove ti si rivela l'Anima dell'anima, e svela allora il tuo desiderio di essere¹³¹. [...] L'Anima dell'anima in senso all'Uno desidera l'essere, la vita, il mondo e, per rispondere a questa aspirazione, deve separarsi dalla sua sorgente che è l'Essere assoluto, YHWH. YHWH gli concede questo desiderio: «Va' verso di te»... ovvero: vattene dal tuo luogo d'origine verso il mondo. «E Abram attraversò la terra», come è scritto (*Gen* 12,6). Compì il passo dall'Essere all'essere¹³².

Ecco allora che questo andare verso di sé è anche il desiderio di vita, dalla Sorgente alla manifestazione. Ma pure, come accennavamo sopra, significa riscoprire l'Io divino dentro di noi, il nucleo increato, il Sé, l'*ātman-brahman*.

Questa lettura mistica, che forse è la più propria, non esclude anche un livello psicologico.

L'andare verso se stessi è tappa ed essenza fondamentale del processo individuativo, per dirla junghianamente. Si legga ad esempio questo splendido passo dello psicoanalista svizzero, che ben descrive la discesa dentro sé stessi, che è anche un incontrare le proprie ombre:

¹²⁹ P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, cit., p. 33.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 34-37.

¹³¹ *Ivi*, p. 38.

¹³² *Ivi*, p. 42.

Chi guarda nello specchio dell'acqua vede per prima cosa, è vero, la propria immagine. Chi va verso se stesso rischia l'incontro con se stesso. Lo specchio non lusinga; mostra fedelmente ciò che in esso si riflette, e cioè il volto che non esponiamo mai al mondo perché lo veliamo per mezzo della Persona, la maschera dell'attore. Ma dietro la maschera c'è lo specchio da cui il vero volto traspare.

È questa la prima vera prova di coraggio da affrontare sulla via interiore, una prova che basta a far desistere, spaventata, la maggior parte degli uomini. L'incontro con se stessi è infatti una delle esperienze più sgradevoli, alle quali si sfugge proiettando tutto ciò che è negativo sul mondo che ci circonda. Chi è in condizione di vedere la propria Ombra e di sopportarne la conoscenza ha già assolto una piccola parte del compito: ha perlomeno fatto affiorare l'inconscio personale¹³³.

Pregnante anche questo passo di Giovanni Vannucci, sul dinamismo interiore dell'eremita, che qui rappresenta per altro ogni persona in sincera ricerca:

[L'eremita] sosta in silenzio nel centro di questo ciclone, segue, con paziente distacco, la danza sfrenata delle idee, le pedina fino alle loro più riposte origini. E scopre che molte delle sue idee originali sono plagiate da altri; altre che considerava geniali le ha attinte dai suoi avversari; altre si ricollegano alle tradizioni della famiglia, della scuola, della sua chiesa, del suo partito; altre prese da mille differenti correnti, letture, studi. Comprende che tutto il bagaglio di idee non costituisce il suo vero io. Allora scende più profondamente in sé stesso, nella sfera dell'emotività. Lì trasalisce scoprendosi immerso in una marea ascendente di amori, rancori, speranza, disperazione, odio, sconforto... In mezzo a questo turbine l'eremita si domanda: dov'è il mio io vero? Allora scende più profondamente nel suo essere, nel luogo riposto ove sono le radici di tutte le intellezioni e passioni... Immagini brucianti accorrono da tutte le parti, istinti di perversione, di dominio, di vanità, di crudeltà, di rabbia possessiva, di sadismo sornione; radici ultime di tante ideologie eroiche ed altruistiche, di tante parole d'amore e di generosa dedizione, di tante professioni di religiosità. Un sabba vissuto e sconosciuto.

Senza lasciarsi trascinare dalla disperazione e senza darsi per vinto, l'eremita guarda con occhio fermo e sincero il volto di questi demoni e li contempla con gratitudine come rivelazione scioccante del suo più profondo ed inconfessato essere, e riconoscendoli è in grado di esorcizzarli, di purificare i sentimenti ed i pensieri da ogni ombra. La discesa agli inferi precede la resurrezione¹³⁴.

Del resto non possiamo certo dimenticare la filosofia antica, che spesso, se rettamente intesa, è essa stessa una mistica; si legga il seguente mirabile passo plotiniano:

¹³³ C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1935-1953), OJ 9/1, Bollati Boringhieri, Torino 1980, p. 19.

¹³⁴ G. Vannucci, *L'Eremita*, in "Servitium", 12 (1978), pp. 180-181.

Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora bello, comportati come l'autore di una statua che debba risultare bella: questi toglie, raschia, leviga, ripulisce, fino a far apparire nella statua un bel viso. Anche tu togli il superfluo, raddrizza ciò che è storto, a forza di ripulire quanto è oscuro, fallo brillare e non smettere di scolpire la tua propria statua, finché a te non risplenda il divino splendore della virtù, finché tu non veda la saggezza, alta suo suo sacro soglio¹³⁵.

Se ci rifacessimo invece al pensiero religioso liberale (da Cusano a Lessing alla Weil come a Jaspers, ad esempio), potremmo dire che questo andare verso di sé corrisponde a

un'istanza di verità interiore, una voce intima e personale – si chiami *daimon*, *spiritus*, *Grund der Seele*, *syntéresis*, *scintilla animae*, *lumen naturale*, *lumen Dei*, *Gewissen*, *Existenz* – che si fa moto di trascendimento teso ai *Gründe*, alle *archái*, là dove libertà e Trascendenza si inanellano in un nodo luminoso e dove si liquefanno gli irrigidimenti oggettivanti, chiesastico-dogmatici. Un simile *lumen*, che è insieme tenebra, rappresenta il punto di scaturigine della vita religiosa [e, *lato sensu*, interiore]¹³⁶.

4.5.6. “Rivolgersi al proprio interno” secondo la sapienza taoista

La sapienza taoista ben conosce un consimile movimento interiore e così specificatamente lo interpreta, secondo le sue “lenti culturali”. Ecco quanto ne scrive Chuang-Tzŭ:

Quando la gente è capace di rivolgere all'interno la propria visione, il mondo non è abbagliato. Quando la gente è capace di rivolgere all'interno il proprio udito, il mondo non si stanca. Quando la gente è capace di rivolgere all'interno la propria sapienza, il mondo è libero dal dubbio. Quando la gente è capace di rivolgere all'interno la propria virtù, il mondo non si smarrisce. Zeng, Shi, Yang, Mo, maestro Kuang, l'artigiano Chui e Lizhu, tutti manifestarono la loro virtù esteriormente e di conseguenza portarono la confusione nel mondo¹³⁷.

Il rivolgimento interiore non è un fatto intimistico, ma cosmico (e politico, aggiungiamo), che coinvolge positivamente e armonicamente tutta la realtà, così come i comportamenti esteriori disarmonizzano la realtà.

¹³⁵ Plotino, *Enneadi* I,6,9.

¹³⁶ R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., p. 37.

¹³⁷ Chuang Tzu (*Zhuangzi*), a c. di A. Shantena Sabbadini, cit., p. 86.

Nell'ottica taoista, vado veramente verso di me, quando non inseguo il piccolo io, ma vive nel e del vuoto. Sono vuoto:

Non inseguire la fama, non fare progetti, non occupare posti di responsabilità, non cercare di possedere la conoscenza. Incarna pienamente l'illimitato e cammina nella terra dove non esiste io. Vivi fino in fondo ciò che hai ricevuto dal cielo, senza illuderti di possedere alcunché. Sii vuoto, nient'altro. L'essere umano perfetto fa del suo cuore uno specchio. Non desidera alcunché, non accoglie alcunché: risponde alle situazioni, ma non trattiene nulla per sé. Così conquista gli esseri e non subisce alcun danno¹³⁸.

4.5.7. *Le vie del ritorno nello shivaismo tantrico del Kashmir*¹³⁹

Anche nello shivaismo tantrico il richiamo ingressivo a scendere dentro di sé è cruciale. Si tratta della presa di coscienza (*vimarśa*) di sé, che può diventare coscienza pura. Allora si ha il vero e proprio "ritorno". Le vie di ritorno sono cammini della luce della coscienza, che tutto costituisce, in senso inverso alla creazione. Nella tradizione cristiana, Meister Eckhart parla di «disimmaginare il mondo» o di «denudarsi delle immagini». Non si tratta di allontanarsi o di rifiutare il mondo, ma di vedere che le immagini sono tali, immagini. La via del ritorno consiste allora essenzialmente nel vedere dissolversi le categorie: riconoscere che esse sono contenute in questi livelli superiori.

Di fatto andare verso di sé, riconoscersi, fare ritorno significa esperire che la propria natura è la stessa di Śiva. Ma non si tratta, ancora una volta, di fermarsi a questo stato di coscienza pur supremo, ma di "ritornare nel mondo". La persona che realizza la sua natura di Śiva, in quanto tale "ricrea" il mondo, e riabita tutte le dimensioni della realtà, anche le più dense, a partire da questa natura.

Le vie del ritorno sono molteplici nello shivaismo tantrico (generalmente se ne contano tre, più una non-via). Possono prevedere una certa gradualità (non fosse propedeutica) o risolversi in una «riconoscenza istantanea» (*pratyabhijñā*)¹⁴⁰.

¹³⁸ Ivi, p. 69.

¹³⁹ Il seguente paragrafo dipende di fatto da J. Bouchart D'Orval, *Reflets de la splendeur. Le Shivaïsme tantrique du Cachemire*, cit., pp. 75-76.

¹⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 77; 147ss.

4.5.8. Andare verso l'Io e scoprirsi tu dell'Io

Alcune profonde riflessioni di Raimon Panikkar potrebbero aiutarci a comprendere un altro dei sensi del biblico *lek leka*, cui abbiamo per altro già accennato.

Andare verso il Sé, specie in una prospettiva vedāntica, significa andare verso l'Io ultimo e supremo, il Conoscitore. D'altronde non posso conoscere il Conoscitore, perché significherebbe ridurlo a conosciuto, a oggettificarlo. La via dell'amore scopre invece Dio personalisticamente, come tu.

Tuttavia è possibile anche un'altra opzione:

Posso sperimentare Dio sperimentandomi come un tu di Dio quando mi scopro "suo", vale a dire quando sento che "sono tuo – il tu dell'io". Scopro Dio non quando lo scopro in quanto tu – al quale mi rivolgo – ma come un io che si rivolge a me e per il quale il mio ego è il suo tu. Io sono allora un tu di Dio (suo – "sono tu-io"). L'esperienza di Dio è allora l'esperienza del tu, del tu che Dio chiama tu – che sono proprio "io", il mio vero-ego, il tu, un tu di Dio.

L'esperienza di Dio è così personale in quanto ognuno di noi non è se non questa stessa esperienza di Dio in me, nella quale io mi scopro proprio come il "tu" di questo "Io" che mi chiama e chiamandomi mi fa essere – come direbbero i testi vetero e neotestamentari: «Tu sei». Questa scoperta è una rivelazione. Dio si manifesta sotto la forma di "tu" in me: *Tu sei mio figlio* (Mc 1,11; Lc 3,22), *Io ti ho generato* (Sal 2,7; At 13,33). L'iniziativa viene dall'Io, il mio ego è solo un tu – di Dio. E se io sento che Dio mi dice «tu sei», è perché invero sono un tu (e Dio è l'unico io)¹⁴¹.

In questo modo Panikkar cerca di integrare creativamente la tradizione personalistica ebraico-cristiana (ma anche islamica)¹⁴², con quella *upaniśadica* dell'Io divino. Si tratta in qualche modo di non restare in una prospettiva dualizzante (io umano-Tu divino), ma neppure di chiudersi in un monismo assoluto (un grande Io che "assorbe" tutto). Infatti,

tra il tu e l'io [come sopra descritti] non c'è una relazione dialettica, ma dialogica e non-dualista. Il tu non è l'io, ma neppure è il non-io. Questo è ciò che l'idealismo ha dimenticato. Tra l'io e il non-io vi è il tu. Il tu è tu perché è il tu-dell'-io – e qualcosa di analogo si potrebbe dire dell'io. L'io è sempre l'io di un tu. Neppure Dio è un Essere solitario come ci ricordano Prajāpati e la Trinità, seppure da prospettive diverse¹⁴³.

¹⁴¹ R. Panikkar, *L'esperienza di Dio*, cit., pp. 111-112.

¹⁴² Per altro si dà una prospettiva personalistica anche nella *bhakti* («amore») indica, dove Dio è vissuto come un tu, verso cui sono mosso dall'amore.

¹⁴³ *Ivi*, p. 113.

4.5.9. Elezione interiore o esteriore?

Il brano è di grandissima densità, come è evidente. Vogliamo ora soffermarci sui vv. 2-3, che sono alla base della teologia dell'elezione.

Generalmente si interpreta tale elezione “esteriormente” come se l'ebreo Abramo fosse chiamato e in lui il popolo ebraico. Questa teologia ha una sua grandiosità, ma corre il rischio di un certo esclusivismo (anche se nell'ebraismo sono stati trovati molto correttivi a questo rischio: si pensi ad esempio ai precetti noachici, che sarebbero invece rivolti a tutti, universalmente, e garantirebbero salvezza e compimento a tutti i “gentili”).

Il pervertimento fondamentalista però “sta alla porta” e non è un caso forse che un certo esclusivismo passi poi alla teologia cristiana, cosicché il *Novus Israel* (la Chiesa, il popolo cristiano) sorpasserebbe l'antico Israele (e la sinagoga); la tentazione del compimento seduce anche l'Islam con il *Corano*, Terzo Testamento, comprendente anche *Torah* e Scritture cristiane, ma in più con le Scritture del Profeta: ulteriore perfezionamento.

Stiamo molto semplificando e, come accennato, esistono numerose interpretazioni, che cercando di limare e ottundere gli spigoli di una teologia elettiva troppo grossolanamente intesa. Spesso il veleno della violenza non è in sé nella formulazione (che pure non va assolutizzata)¹⁴⁴, ma nella lettura letteralista, che non sa interpretare, ma aderisce superficialmente al dettato della Scrittura sacra.

Vorremmo però avanzare anche una lettura interiore dell'elezione abramica, che ci sembra molto affascinante, foriera di sviluppi universalistici, come pure lontana da rischi fondamentalisti e microdossici.

L'ebreo Abramo è simbolo dell'uomo che tutti siamo. Un'affascinante par-etimologia lega la parola ebreo a *ivri*, che potremmo tradurre come «colui che compie il passaggio». L'ebreo Abramo è soprattutto una categoria interiore, per dire questa forza individuativa, che va di passaggio in passaggio, di prova in prova, sempre cercando di essere dentro il dinamismo di trasformazione, pur tra fragilità e ombre.

In questo senso la chiamata rivolta ad Abramo è a ognuno di noi, ad una parte profonda che ci abita, magari potenzialmente, e che deve essere dispiegata e messa in

¹⁴⁴ L'elezione è una teologia specifica, semitica, che dice anche una cosmovisione basata sulla differenza. Come abbiamo già visto esistono culture che si basano invece sul principio di identità. Difficilmente una teologia dell'elezione è comprensibile nell'induismo, per esempio.

atto. Così, per usare categorie esodiche, l'ebreo è chi compie il passaggio delle acque interiori del Mar Rosso, mentre l'egiziano è chi blocca il dinamismo iniziatico. Si tratta di una teologia simbolica, non storica ed etnica. L'egiziano e l'ebreo sono dentro di noi, e non da proiettare fuori.

Ecco allora che, in questo senso, l'elezione è la possibilità di compiersi che tocca ognuno. Essa è inscritta fin dal principio, nella carne dell'*Adam*, nell'uomo in quanto tale, ribadita in Noè, aperta ancora più universalmente in Melchisedec (*Gen 14*). E mirabilmente significata nella vicenda abramica.

Questo ci porta a considerare la terra verso cui è spinto Abramo dalla voce divina una realtà più interiore che esteriore. È il passaggio da una *ereš* paterna, in decadenza, "bassa", ad una nuova *ereš*¹⁴⁵, quasi un nuovo stato di coscienza, che dica compimento per Abramo stesso, benedizione, per lui, per il suo popolo e per tutte le «famiglie dell'*adamah*». Popolo e famiglie che sono non solo esteriori, ma realtà delle profondità.

La letteralizzazione di questa *ereš* è causa di profonde lacerazioni, che turbano a tutt'oggi il Vicino Oriente. Ma il linguaggio genesiaco è simbolico. Chiama ad un'altra guerra, che sia realmente santa; quella dentro di sé! La lettura simbolica-interiore è una lettura per la pace.

4.5.10. La discesa in Egitto e le vicende di Saray

La seconda parte del capitolo 12 è molto diversa e ci mostra un Abramo che ci sorprende. La carestia infatti lo costringe a scendere in Egitto. Nel linguaggio simbolico della *Bibbia* l'Egitto è sempre un luogo di prova, ambiguo, carico "di informazioni", ma anche pericoloso. In ebraico è *mišraim*, che potrebbe significare «acque strette»: un guado difficile. Non si dimentichi che *mayim* rimanda ad acque soprattutto interiori: un cosmo inconscio da coscientizzare. Questo episodio non è facilmente comprensibile se non lo vediamo in un'ottica iniziatica: Abramo, con Saray, compie una discesa agli inferi, nell'ombra, mostrando e toccando fragilità, zone "grigie", se non oscure del proprio essere.

¹⁴⁵ Carlo Enzo spiega come questa *ereš* vada intesa in senso simbolico: «Nel linguaggio sacro del Tanak indica la nazione "coltivata", libera dalle "acque" delle nazioni prigioniere dei loro potenti, sopra la quale dimora l'*adam* degli *Elohim* e di YHWH» (C. Enzo, *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele. Genesi 1-4*, cit., p. 336).

Da sempre, anche nell'esegesi ebraica, l'atteggiamento di Abramo ha destato perplessità e interrogativi. Il grande patriarca appare ambiguo, timoroso della sua sorte e in qualche modo "consegna" Saray al faraone, presentandola come sorella.

L'ermeneutica rabbinica ha prodotto una serie pressoché infinita di letture dell'episodio. Chi condanna il patriarca solo per la discesa in Egitto, paese di magia e idolatra. Chi cerca di difenderlo, parlando della situazione estrema (la carestia) che lo costringe. Chi ne loda la prudenza, per proteggere sé e la famiglia, chi invece ne giudica aspramente la condotta "egoistica" e non rispettosa della sua donna. Per alcuni Abramo scende in Egitto per imparare arti magiche e usarle a buon fine. Per altri vorrebbe convertire la terra idolatra. Pure la discesa in Egitto è realmente una prova esistenziale terribile, che incrina, almeno momentaneamente, le certezze del patriarca.

Eppure le interpretazioni sono quanto mai varie: il maschilismo di Abramo può invece essere interpretato come la certezza che nulla succederà di male a Saray, perché lei è la sacra *Šekinah*. Oppure un segno della fede in YHWH dei protagonisti, che confidano nella salvezza, qualunque sia la prova¹⁴⁶.

Probabilmente queste interpretazioni vanno fatte interagire: da una parte il testo biblico vuole mettere in evidenza le incompiutezze dei protagonisti (anche di Saray: il suo silenzio è virtù o passivo adeguamento?), dall'altra mostrare come essi siano dentro il dinamismo iniziatico, che significa trasformazione progressiva delle ombre in luce, del non-compiuto in compiuto.

Abramo appare allora come incompiuto e in via di compimento insieme; diviso tra ombra e luce, anche se il cammino è alla fine "evolutivo". Allo stesso modo Saray è una donna da una parte bellissima, dall'altra forse troppo remissiva; è insieme *iššah* (femminile interiore), ma anche una donna sterile; *Šekinah*, ma anche una matriarca che non ha a tutt'ora raggiunto la propria autonomia: insomma è ancora Saray «miei principi», quasi a dire sì la sua altezza, "nobiltà", però sempre dentro l'ottica di un maschile possessivo (che sia Terah, Abramo o il Faraone), che rischia di farla implodere. Solo in *Gen* 17,15, essa sarà *Sarah*, finalmente «principessa», senza

¹⁴⁶ Cfr. C. Chalier, *Le matriarche*, La Giuntina, Firenze 2002, pp. 35-50.

possessivo, a dire, simbolicamente, la sua raggiunta “autosufficienza”, il suo essere «soggetto», pienamente femminile¹⁴⁷.

4.5.11. Un breve cenno a Gen 22: ermeneutica come atto sacrificale

Un breve cenno al celeberrimo episodio di *Genesi* 22. Esso, come detto, costituisce la decima e decisiva tappa della vicenda iniziatica di Avram/Abramo. Ma non ci soffermeremo su questo aspetto.

In questo episodio poi sono in gioco tre nomi divini: *Elohim*, *ha-Elohim* e YHWH, presenti rispettivamente in: 22,8.12 (*Elohim*); 22,1.3.9 (*ha-Elohim*); 22,11.14.15.16 (YHWH). Il considerare il loro rapporto direi triadico è fondamentale per l’ermeneutica dell’episodio¹⁴⁸. Sul ritorno del cruciale *lek leka* si è già detto, così come della doppia ermeneutica sacrificale e anti-sacrificale¹⁴⁹.

Abbiamo fatto cenno anche al cabbalista Baḥia ben Ašer, che interpreta l’episodio, in linea con le intuizioni zohariche e poi di Gikatilla e altri, come un dinamismo atto ad equilibrare il lato del Rigore (legato ad *Elohim* e Isacco) con il lato della Misericordia (legato a YHWH e ad Abramo). Il sacrificio unisce le “sfere” divine e le compie, con l’importante azione teurgica dell’uomo¹⁵⁰.

Ma Baḥia ben Ašer va oltre. Nella sua esegesi,

l’atto interpretativo viene definito esplicitamente come il modo privilegiato per porre in essere quelle dinamiche che una volta erano realizzate mediante l’atto sacrificale. Non solo, dunque, come già affermava il *Talmud*, «chiunque si occupi dello studio delle sezioni scritturali [riguardanti il santuario e le offerte] sarà considerato come se avesse offerto lui stesso un sacrificio reale», ma, aggiunge il cabbalista, «tanto più questo vale per colui che sia capace di afferrare la parte interna [del significato dei versetti] e di comprendere le allusioni»¹⁵¹.

¹⁴⁷ Naturalmente una lettura di genere punterà a decostruire il contesto patriarcale dell’episodio e il ruolo subalterno delle matriarche stesse: cfr. ad es. *Dalla parte di Sara. Per un’interpretazione femminista delle Scritture*, a c. di P. Farronato, Il Segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (VR), 2008, pp. 169ss. Senza assolutamente misconoscere né disperdere la validità di una simile lettura, qui ci si focalizza, diversamente, sul valore simbolico ed interiore dell’episodio.

¹⁴⁸ Per un’esegesi in tal senso, rimando ancora a G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 205-302.

¹⁴⁹ V. *supra*, p. 132.

¹⁵⁰ V. *supra*, p. 112.

¹⁵¹ M. Mottolese, *La via della Qabbalah. Esegisi e mistica nel «Commento alla Torah» di Rabbi Baḥia ben Ašer*, cit., p. 215.

L'attività ermeneutica è allora un atto sacrificale, capace di unire l'umano il divino e il cosmico, senza nessuna deriva doloristica e inquietante. Una sorta di trasmutazione alchemica. In tal senso si veda anche come Albrecht, esperto di sufismo, spiega le caratteristiche dell'esegesi spirituale islamica (il *ta'wîl* di cui già abbiamo parlato):

L'opera alchemica consiste da una parte nell'occultare l'apparente e dall'altra nel manifestare il nascosto, cioè nel rendere visibile l'invisibile e viceversa. Attraverso una serie di operazioni di sottilizzazione e di coagulazione (*solve et coagula*) l'operatore epura la materia (la sua materia) fino ad ottenere dell'oro (corpo di Resurrezione) e dell'*elisir* che permettono tutte le trasformazioni. La corrispondenza fra l'*operatio secreta artis* dell'alchimista e la produzione di una fisiologia spirituale da parte dell'adepto è sottolineata dalla pratica meditativa che il sufismo chiama *ta'wîl*, essendo questa nient'altro che il "lavoro" del fedele che cerca di risalire mediante l'epurazione successiva fino alla sorgente più sottile dello stesso, una meditazione angelica simile a una nuova percezione capace di conoscere il mondo dell'angelo.

Il *ta'wîl*, dunque, l'esegesi del senso spirituale, operazione alchemica che consiste nel ricondurre i fatti, i dati, gli avvenimenti alla loro origine, al loro modello, al loro archetipo¹⁵². L'operazione implica un certo stato di *trance* (*hâl*) che favorisce la percezione di questi ultimi su differenti piani di essere, in cui appaiono dalla loro "discesa" fino al nostro mondo sensibile e alla loro comprensione da parte della nostra coscienza comune. Il *ta'wîl* è un processo di simbolizzazione che deve far coincidere questi "piani gli uni con gli altri". Ogni piano inferiore rivela in trasparenza al fedele ermeneuta il senso angelico del piano superiore di cui è simbolo; cioè al quale questo primo fa riferimento in quanto questo piano superiore è il suo "modello", il suo "referente semantico" e il suo angelo.

L'esegesi angelica implica una diversità di mondi sovrapposti gerarchicamente, una profondità del senso spirituale da scoprire progressivamente, andando dal più grossolano verso il più sottile. I differenti passaggi da fare di grado in grado si riferiscono a un processo iniziatico, avendo ogni esperienza di questa natura il potere di trasformare la coscienza del "fedele" e permettergli di apprendere realtà sempre più cariche di senso, di entrare in contatto con energie angeliche sempre più potenti.

Si tratta dunque di realizzare una modificazione di coscienza nell'adepto mediante la potenza della sua facoltà immaginale, che gli permette di salire o di discendere "la scala" dei differenti livelli di essere e livelli di coscienza. La scala di Giacobbe nella *Bibbia* non significa nient'altro che questi *transfert* di energie angeliche; su quella, Giacobbe si verticalizza e si mette in cammino verso l'Oriente del suo essere. A ogni gradino, scrive Annick de Souzenelle, «parteciperà della luce della gerarchia che

¹⁵² Cfr. anche Cfr. H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran Mazdeo all'Iran sciita*, cit., pp. 18-19.

presiede a questa terra nuova e, forte della sua forza, discenderà più profondamente ancora, poi risalirà fino a quando tutto sia compiuto»¹⁵³.

4.5.12. Altri viaggi iniziatici della Bibbia

Come già detto, è impossibile qui affrontare *in toto* la dinamica iniziatica che percorre molti libri della *Bibbia*. Accenniamo solo ad alcuni altri testi che ci sembrano particolarmente significativi in tal senso.

Intanto il libro dell'*Esodo*, vero «archetipo dell'erranza» (Boitani) della cultura occidentale. Le vicende di Mosè, del suo popolo e del nemico egiziano sono un grande cammino iniziatico, dove, ancora una volta, i protagonisti sono sì storici, ma soprattutto simbolici ed interiori: le prove, le «piaghe», i passaggi, la via verso il compimento, il deserto etc. diventano tutti simboli di questo viaggio di trasformazione¹⁵⁴.

Anche l'intera vicenda di Giobbe, cui abbiamo fatto cenno, è leggibile come percorso iniziatico, di tappa in tappa: dall'uomo ricco, pieno di doni materiali e familiari, ma inconsapevole, all'uomo risvegliato dal dolore, che assomiglia alle doglie di un parto perché nasca il nuovo Giobbe, che finalmente vede, conosce (se stesso, la realtà e il mistero del suo Dio: cfr. *Gb* 42,5-6). Per questo alla fine sarà reintegrato nelle sue ricchezze e nella sua famiglia, simbolo di un compimento abbondante (cfr. *Gb* 42,7-17).

Il meraviglioso *Cantico dei Cantici* è il cammino relazionale e d'amore di Salomone e della Sulamita: la dinamica di fondo appare splendente, primaverile, ottimistica, ma anche qui non mancheranno le prove che rendano maturo e ancora più profondo e travolgente il grande amore cantato.

Le vicende del profeta Elia si prestano anch'esse ad una lettura in tal senso. In un mirabile libretto, Masson¹⁵⁵ descrive i momenti salienti di questo profondo cammino trasformativo, che culmina, almeno sotto alcuni aspetti, in due straordinari episodi: a) nella grande, misteriosa e silenziosa rivelazione di *1Re* 19,11ss., dove il divino non appare come terremoto, vento, fuoco, ma come *qol demama daqqa*, «il suono di un

¹⁵³ A. de Souzaenelle – P.-Y. Albrecht, *Camminare con l'angelo*, cit., pp. 116-117.

¹⁵⁴ Analizza in ottica iniziatica le dieci piaghe A. de Souzaenelle, *L'Egitto interiore o le dieci piaghe dell'anima*, Servitium, Sotto il Monte (Bg) 2000.

¹⁵⁵ M. Masson, *Elia, l'appello del silenzio*, EDB, Bologna 1993.

sottile silenzio»¹⁵⁶; b) nel mistico e rapimento di Elia in cielo, da vivo, sotto gli occhi del suo discepolo Eliseo e non lontano da un folto gruppo di altre persone (cfr. *2Re* 2,11ss.).

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 13ss., dove Masson analizza anche le traduzioni di fatto insoddisfacenti di tutte le nostre Bibbie, che per lo più rendono come «suono di una brezza leggera» o simili.

4.6. IL SIMBOLO DEL BAMBINO ESTERIORE ED INTERIORE TRA AT E NT

4.6.1. Due pagine straordinarie del NT: il bambino divino e interiore

Qui focalizzeremo la nostra attenzione più sul NT e su un suo simbolo trasformativo centrale, quello del bambino divino (interiore ed esteriore)¹⁵⁷, con alcuni riferimenti essenziali, peraltro, all'AT.

Se teniamo conto di tutta la riflessione triadica e trinitaria, che abbiamo ampiamente descritto¹⁵⁸, comprendiamo subito come, in questo senso, la simbologia del bambino che ci apprestiamo ad analizzare è sia divina, sia umana che cosmica, sia interiore che esteriore: il bambino è fisico, ma anche dentro di me. Il bambino divino è anche (non solo) il mio bambino interiore, e tutto ciò non è slegato dal bambino cronologico che sono stato nell'infanzia, o, magari, dal bambino che mi sta davanti. Bambino divino e umano, interiore ed esteriore¹⁵⁹ sono advaiticamente inter-in-dipendenti. Non coincidono, ma sono distinti e non separati, uniti, ma non confusi. Il che non toglie che qui ci concentreremo soprattutto sulla dimensione simbolica, mistica del bambino¹⁶⁰.

4.6.2. Il simbolo del bambino divino, crocevia di significati e di discipline

Il Bambino o Fanciullo Divino è una realtà archetipica, trasformativa e di grande rilevanza mistica, da sempre presente nei testi sacri di molte tradizioni d'Oriente e d'Occidente, come nel patrimonio mitologico, letterario, topico etc. di tante latitudini e tempi.

In particolare la realtà simbolica del "bambino interiore", declinazione moderna dell'archetipico Fanciullo Divino, è ormai un dato acquisito anche di molta ricerca nel campo delle scienze umane (psicoanalisi, psicologia analitica, pedagogia etc.). Basti pensare ai lavori di Jung, della von Franz, di Hillmann, per citare dei classici.

¹⁵⁷ In verità, come vedremo, il bambino divino è simbolo cosmoteandrico, quindi insieme divino-umano-cosmico (*kosmos, theos, aner*). Non possiamo impunemente separare la dimensione corporale da quella psichica e spirituale. È pure vero che "bambino interiore" ha una connotazione per lo più psicologica, e a noi qui interessa anche lo spirito, la mistica.

¹⁵⁸ V. *supra*, Capitolo 3.

¹⁵⁹ Ma anche cosmico: tutte le creature (anche gli animali, i vegetali) sono interessate. V. *infra*, pp. 412.

¹⁶⁰ In questo senso va da sé che il bambino fisico è anche immaturo, in via di crescita. Il "diventare bambini" non significa immaturità, infantilismo o "rimbambimento". Potremmo dire che l'accezione del bambino che qui ci interessa, pur senza dualismi, è soprattutto ontologica, ontonomica, mistica: il bambino divino. Spesso per altro tale dimensione è vivamente incarnata, pur se inconsapevolmente, dal bambino "cronologico".

Importanti poi gli approfondimenti di autori come Whithfield (monografico sul tema) e di Schellenbaum (sulla tematica della ferita dei non amati). Per A. Miller e Winnicott, ad es., è il «vero io». Come sopra ricordato, bambino esteriore e bambino interiore non sono due realtà dualisticamente separate: sono bambino in una certa epoca della mia vita, ed insieme rimane in me la realtà del *puer* nel corso dell'intera mia vita. L'un polo richiama l'altro. E il simbolo del bambino divino, come qui lo intendiamo, è realmente e inter-in-dipendentemente cosmoteandrico¹⁶¹: cioè è tanto umano e divino quanto cosmico. In qualunque caso i vari livelli di lettura, al solito, non vanno scompaginati ma tenuti, pluralisticamente, insieme.

In generale l'impressione è che molto resti da studiare ed approfondire, che molte perle vadano riunite, possibilmente per farne collana o almeno per non farle cadere sciolte. Esistono sì, certo, incursioni nel materiale mitologico, religioso, letterario, fiabesco e topico (oltre agli autori già sopra citati, cfr. anche Eliade, Campbell, Corbin, Curtius etc.), tuttavia gli ambiti disciplinari devono essere radicalmente messi in fecondo dialogo tra loro, in virtuoso crocevia che possa essere anche transdisciplinare, inter/intraculturale (sia nel senso che diversi "approcci" si parlano, sia nell'ottica di una reale apertura a mondi e culture differenti). Il campo di ricerca appare, se non vergine, certo da conoscere meglio, arare e far fruttificare ulteriormente.

Insomma, la simbologia del "bambino interiore" è di straordinario valore euristico e di grandi potenzialità interdisciplinari, interculturali e, soprattutto, interiori, mistiche. In questo senso potremmo parlare anche della sua importanza germinale (ma non solo) per nuove e possibilmente più mature forme di religiosità. Panikkar ha parlato spesso del momento in cui stiamo vivendo come di una possibile "seconda età assiale" (senza misconoscerne certo i rischi e le derive). Usando una terminologia cristiana, Panikkar ha per es. distinto un primo momento – la cristianità (medievale); un secondo – il cristianesimo (moderno); e di un terzo, *kairologico* e aurorale, la cristianità, una religiosità cioè esperienziale, mistica, che senza rigettare la tradizione, pure cerca un contatto nuovo e antico insieme con il principio cristico¹⁶². Vorremmo dire che la nostra riflessione sul "bambino interiore" va in questa direzione.

L'argomento, per altro, è semplicemente immenso. Qui non possiamo che procedere in maniera sintetica, concentrandoci *in primis* sulla *Bibbia*, con brevi cenni ad altri

¹⁶¹ Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, cit.

¹⁶² Cfr. R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, cit., pp. 152-170.

universi culturali e ad altre discipline. Naturalmente anche per il testo biblico servirebbe almeno un ampio studio monografico, che includa anche uno studio filologico e lessicale delle parole indicanti il bambino nella *Bibbia* ebraica e nelle *Scritture cristiane*. Quelle proposte sono ipotesi di lavoro¹⁶³.

4.6.3. *L'abbraccio del Cristo ai bambini nel Vangelo di Marco*

Forse non siamo abituati a rinvenire nell'universo biblico la realtà del “bambino interiore”, eppure essa vi è profondamente richiamata: si tratta anzi di un tema assolutamente essenziale.

Basti pensare naturalmente ai “Vangeli dell'infanzia”¹⁶⁴ e a tutta la straordinaria “storia degli effetti” (iconografica e non), che hanno prodotto. Tuttavia questi testi non raccontano solo una nascita storica: Gesù di Nazareth, il Cristo per i cristiani. Senza una lettura interiore, simbolica, mistica di questi testi disperdiamo nell'orizzontalità la loro straordinaria potenzialità trasformativa, verticalizzante, a disposizione di tutti coloro che leggano con attenzione e cuore puro.

Ma la *magna cartha* del nostro discorso sono due testi straordinari del *Vangelo di Marco* (9,33-37 e 10,13-17), sui quali ci soffermeremo per una breve esegesi¹⁶⁵. Il punto centrale è già qui: l'unica volta che compare il gesto dell'abbraccio da parte del Cristo riguarda proprio i bambini. Il Cristo non abbraccia sua madre, Lazzaro risorto, o nessuno dei discepoli, neppure «quello che amava». Soltanto i bambini, nei due testi citati. L'episodio per altro è presente in tutti e tre i sinottici (*Mt* 18,1-5; *Lc* 9,46-48), ma senza l'abbraccio. Il verbo greco in questione – *enankalízomai* – è inoltre un *hapax* nel NT: il che ne rafforza il valore esemplare.

Ma prendiamo i due testi, secondo l'ordine in cui si presentano nel NT, anche se il primo è ritenuto più recente, redazionalmente, del secondo¹⁶⁶:

¹⁶³ La simbologia del bambino interiore qui è attraversata più nella sua dimensione “intraculturale”, soprattutto a partire quindi dalle radici occidentali, bibliche su tutte. La dimensione interculturale è solo accennata.

¹⁶⁴ Interessante in proposito S. Venturini, *Il Vangelo del bambino interiore*, Città Nuova, Roma 2008.

¹⁶⁵ Per altro sulla presenza dei bambini intorno a Gesù e sul suo amore per loro ci sono numerosi riscontri nei Vangeli: cfr. *Mt* 14,21; 15,38; 18,3; 19,13.14 (cfr. *Mc* 10,13.14; *Lc* 18,15.16); 21,15.16; 23,37 (cfr. *Lc* 13,34). Qui possiamo solo citare i passi, senza analizzarli.

¹⁶⁶ Cfr. A. Romaldo, *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell'abbraccio nella Bibbia*, Cantagalli, Siena 2007, p. 17 e n. 1.

E giunsero a Cafarnao. E quando fu nella casa, chiedeva loro: “Di cosa stavate discutendo per la strada?”. Ma essi tacevano. Per la strada infatti avevano discusso tra loro chi fosse il più grande. E, sedutosi, chiamò i dodici e dice loro. “Se qualcuno vuole essere primo, sarà l’ultimo di tutti e a servizio di tutti¹⁶⁷”. E preso un bambino, lo pose in mezzo a loro e, abbracciandolo, disse loro: “Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me, e chi accoglie me, non è me che accoglie ma colui che mi ha mandato” (Mc 9,33-37)*.

E gli portavano dei bambini, perché li toccasse, ma i discepoli li rimproverarono. Vedendo questo, Gesù si indignò e disse loro: “Lasciate che i bambini vengano a me, non li impediti, perché di chi è come loro è il regno di Dio. In verità vi dico: “Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà”. E abbracciandoli li benediceva, ponendo le mani su di loro (Mc 10,13-15)*¹⁶⁸.

4.6.4. *Imitatio Christi o assimilatio Christo?*

L’esegesi proposta è naturalmente ridotta all’essenziale, ma pure deve fare riferimento a frasi e pericopi precedenti e successive alle righe citate. Infatti i due brani vanno inseriti nella sezione che va da Mc 8,31 a 10,52: generalmente questi testi sono letti come un insegnamento sulla sequela del Cristo, un cammino da compiere dietro a Gesù verso Gerusalemme, che diventa fondativo per ogni credente¹⁶⁹. Eppure, senza derogare a queste interpretazioni, dobbiamo anche accedere al senso interiore di questi testi. Non è in gioco solo una *imitatio Christi*, quanto piuttosto una *assimilatio Christo*, un essere *alter Christus*, una cristificazione e una cristofania (nostra e dell’intera realtà).

Inoltre la nostra prima pericope compare proprio dopo il secondo dei tre annunci della passione e resurrezione del Figlio dell’Uomo, a sottolinearne la centralità in tal senso. Il primo annuncio si ha in Mc 8,31ss. e il terzo in 10,32ss., tutti e tre coinvolgendo dunque le nostre due pericopi. Vorremmo ancora evidenziare che la vicenda del Cristo è senza dubbio storica, ma anche interiore e mistica: come canta Angelus Silesius «Vero figlio di Dio è solo Gesù Cristo: / Ma deve ogni cristiano essere

¹⁶⁷ Lett. «servo», *diakonos*.

¹⁶⁸ Le traduzioni dei due brani sono mie (e così per tutta questa sezione). Se non indicato diversamente, il testo seguito per le citazioni è al solito quello della CEI 2008.

¹⁶⁹ A. Romaldo, *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell’abbraccio nella Bibbia*, cit., p. 18. Il libro in questione è qui ampiamente seguito per le questioni esegetiche dei passi marcani proposti e ad esso rimando (anche per la bibliografia dei passi considerati).

Cristi stesso»¹⁷⁰. La passione e resurrezione sono più, non meno che storiche. La croce è anche al centro della Trinità¹⁷¹, *ab aeterno*.

Comunque in 9,31 si dice che «il Figlio dell'uomo viene consegnato¹⁷² nelle mani degli uomini», che lo uccideranno, ma lui resusciterà. L'essere consegnato nelle mani è in stretta connessione simbolica e ironica con il successivo abbraccio del Cristo ai piccoli. Da una parte quindi l'ironia tragica che lo scrittore biblico¹⁷³ genialmente intesse: una consegna proditoria ha come suo gesto simile ma profondamente antifrastico, per così dire, l'abbraccio dei piccoli del Cristo. Laddove è abbandonato nelle mani, il Cristo abbraccia, raccoglie. Dall'altra i due gesti richiamano probabilmente un distacco, un lasciare spazio, un morire (ad un livello) per rinascere ad un altro. Forse meglio: un capovolgimento delle categorie mentali solite: per vivere devo incontrare la morte¹⁷⁴, per essere grande devo essere piccolo, bambino. Indagheremo ulteriormente questi significati profondi.

Ma i discepoli non hanno compreso (cfr. 9,32) le parole di Gesù ed eccoli – ancora l'ironia dell'arte biblica – a chiedersi chi di loro sia il più grande. Non hanno avuto il coraggio di interpellare Gesù sulle sue parole misteriose di morte e resurrezione, ed invece Gesù pone domande (9,33). Ma i discepoli tacciono. Probabilmente si vergognano, sono in imbarazzo. E non capiscono, non hanno capito. Il Cristo a parlare del capovolgimento dall'esteriore all'interiore e loro a discutere, tutto mondanamente, sul primato (il più forte, il più grande, il più adulto, il più “realizzato”). L'arte biblica è sempre intessuta di silenzi. Ma il Cristo ha ben compreso quanto successo. Assume allora la posizione del maestro, si siede, chiama a sé i dodici e «dice» loro. Letteralmente sarebbe: «chiamò e dice». Un aoristo e un presente (storico). Generalmente quest'ultimo lo troviamo tradotto come un passato remoto, ma è importante mantenere il “battimento” segreto che palpita nel testo. Il Cristo dice, ora, *hic et nunc*, per tutti. La scena storica (ma narrata) è anche transtorica. Ci riguarda, è per noi. Anche questa è arte biblica.

¹⁷⁰ A. Silesius, *Pellegrino cherubico*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1992², pp. 480-481.

¹⁷¹ Cfr. 1Pt 1,19-20; Ap 13,8.

¹⁷² Ancora più propriamente il presente indicativo andrebbe tradotto «è continuamente consegnato» (cfr. D. Attinger, *Evangeli secondo Marco*, Nuove Frontiere, Roma 1991, p. 83).

¹⁷³ Ancora troppo spesso dimentichiamo che lo scrittore biblico, chiunque esso sia (singolo o comunità, ma è da ammettersi forse una sorta di revisione finale genialmente e artisticamente perseguita), è un vero scrittore, un artista, non inferiore agli scrittori canonici d'Occidente, per dire.

¹⁷⁴ Il che non giustifica in alcun modo l'assassinio di Gesù da parte degli uomini!

E il Cristo prepara la grande rivelazione, che è insieme piccola, quotidiana. Il Cristo vede sempre l'interiorità (intesa come essenza) della realtà, l'«inner process»¹⁷⁵, il ribaltamento che la nostra visione alienata non percepisce. L'ultimo è il primo e il primo l'ultimo. Il piccolo è il grande. Chi serve è re, mentre il re è schiavo. E qui, la parola cristica si fa gesto, carne, azione: egli prende un bambino (*paidíon*¹⁷⁶), apre il cerchio dei discepoli, che si credono “chiusi”, raccolti, perfetti, e pone in mezzo a loro il piccolo stesso. Lui, assieme al Cristo, diviene il centro. Un esterno è fatto entrare nella cerchia che si credeva conclusa. La prospettiva è ribaltata, sconvolta. Ma Gesù fa di più: lo abbraccia – gesto unico con verbo unico! – e sancisce una straordinaria assimilazione tra sé e il bambino: «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me, e chi accoglie me, non è me che accoglie ma colui che mi ha mandato» (Mc 9,37); e anche: «Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà» (Mc 10,15)¹⁷⁷. Accogliere il bambino è accogliere Cristo, entrare nel suo regno, perché Cristo è il bambino, il bambino è cristico, e in quel dinamismo relazionale si entra anche nel mistero trinitario: il Padre, il Figlio e il soffio d'amore dello Spirito. Ma anche: il Figlio è il bambino (Padre, Figlio-bambino, Spirito Santo).

4.6.5. *Un gesto esteriore ed interiore “sconvolgente”*

Il gesto sconvolge una mentalità, storica ma anche sempre presente, soggiacente a una certa idea di uomo. Da una parte mettere al centro il bambino era un gesto potente, “rivoluzionario” per quel tempo: il bambino poteva essere amato, certo, ma non aveva uno “statuto proprio” e di fatto era un marginale, un ultimo, un infimo¹⁷⁸. Anche la teologa Elisabeth Schüssler Fiorenza, da una prospettiva di teologia di genere, legge

¹⁷⁵ Cfr. J. Young Lee, *Patterns of inner process*, Citadel Press, Secaucus 1976, pp. 11-20.

¹⁷⁶ Il *paidíon* indica un'età compresa tra l'infanzia e i dodici anni.

¹⁷⁷ Per Drewermann queste sono «le parole più meravigliose che il NT ci abbia tramandato» (E. Drewermann, *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1995², pp. 283-284).

¹⁷⁸ A. Romaldo, *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell'abbraccio nella Bibbia*, cit., pp. 91-116. Cfr. anche quanto dice Marco Vannini: «Il *pater familias* era anche il padrone dei suoi figli. Un bambino non aveva nemmeno diritto alla vita. Se il padre non lo accettava come membro della famiglia, poteva gettarlo per la strada e farlo morire oppure cederlo a qualcuno come schiavo. Una situazione che spiega bene il carattere rivoluzionario delle parole di Gesù nell'azione che Marco (10,13-14) descrive in questi termini: “Gli portavano dei bambini perché li toccasse ma i discepoli li sgridarono. Gesù, veduto questo, s'inquietò e disse loro: ‘Lasciate che i bambini vengano a me e non ostacolate perché di questi è il Regno di Dio’”. Non si può apprezzare appieno la forza di queste parole se non si considera quale fosse la situazione dei bambini in quella società» (C. Augias – M. Vannini, *Inchiesta su Maria: la storia vera della fanciulla che divenne mito*, cit., p. 59).

l'agire del Cristo in una prospettiva che sovverte i rapporti di potere (di fatto patriarcale), in un'ottica altra, di un altro discepolato:

Il *pais* (bambino/schiavo), che occupa il posto più basso all'interno delle strutture patriarcali, diventa il modello principale per il vero discepolato. Questo vero discepolato non si misura sulla posizione padre/padrone, ma su quella del bambino/schiavo. Lo si può vedere nel detto paradossale di Gesù: «Chiunque non abbia ricevuto la *basileía* di Dio come un bambino (schiavo) non vi entrerà affatto» (Mc 10,15). Questo detto non è un invito a essere innocenti e ingenui come bambini, ma è una sfida ad abbandonare ogni pretesa di potenza e di dominio sugli altri¹⁷⁹.

E ancora:

Il modello [per un vero discepolato] è il bambino/schiavo che, nel mondo antico, era totalmente privo di potere e alla mercé del *paterfamilias*. A differenza dei testi post-paolinici che esortano gli schiavi a i bambini all'obbedienza e alla sottomissione, il Gesù marcano esorta coloro che sono i primi ad accettare pienamente queste persone di umile condizione e a diventare loro servi¹⁸⁰.

Ma il significato del gesto è polisemico, anche se per lo più è stato interpretato in senso esteriore¹⁸¹: il bambino è colui che fa la volontà del padre (dei genitori) docilmente; è un ultimo (con una teologia del servo che fa capolino: del resto la parola *pais*, come appena ricordato sopra, può anche rimandare al servo, persino allo schiavo¹⁸²); deve essere accudito; è simbolo del rinnegamento di sé etc. Non si tratta di destituire queste letture, ma di non fermarsi ad un piano anche "legittimamente" teologico, spirituale, ma che perde di vista l'istanza simbolica, interiore, mistica.

Il "bambino fisico" di queste pagine infatti non è solo esteriore, e così il Gesù storico o anche il Cristo della fede, altro da me. Piuttosto lì contemplo, ricordo, ricontatto la mia natura reale, divina, eterna, che per un cristiano ha il suo simbolo centrale in Cristo; e Cristo mi richiama al mio essere "cristofania"¹⁸³.

¹⁷⁹ E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990, p. 175.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 349.

¹⁸¹ Deteriore invece è un'interpretazione semplicisticamente moralistica: il bambino è puro, innocente etc. Si rischia la superficialità disperdendo l'energia del simbolo.

¹⁸² Se prendiamo *pais* nell'accezione di schiavo, va sottolineato allora che questi è liberato, affrancato, anzi messo al centro dal gesto cristico. V. anche *infra*, p. 301 n. 196.

¹⁸³ Cfr. R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, cit.

Il “Fanciullo divino” è mistero che può nascere dentro di me, potenzialità divinoumana (e cosmica), parto mistico e cura del *Logos*, come, in modo simile e diverso, cantano anche il *Cantico della perla*, la preghiera manichea di Gesù e il bambino, i sermoni di Eckhart e della mistica renana, Angelus Silesius etc.

4.6.6. Ancora su Mc 10,13-16: il bambino e il Regno

Ma si veda anche Mc 10,13-16, la redazione più arcaica dei Sinottici sul tema. In genere il brano è visto come naturale prosecuzione della pericope che lo precede (2-12) riguardante il matrimonio, la famiglia: da qui i bambini¹⁸⁴. Forse però il legame è più sottile, più profondo. Cristo in Mc 10,6, richiama le ragioni dell’“In principio” (*Gen* 1,1; *Gv* 1,1) per giustificare le sue riflessioni sull’uomo e la donna che si uniscono. E forse qui sta il punto. Il bambino ci richiama al nostro “in principio”, alla nostra natura reale, che andrà pure coltivata, cresciuta, ma che soprattutto va abbracciata, perché è già tutta lì.

La scena è verosimile e di grande suggestione: gli adulti, (i genitori, presumibilmente), presentano i bambini affinché Gesù li tocchi. Questa esigenza del tatto, che già ricorreva ad es. in Mc 8,22, probabilmente è legata all’uso di far benedire i bambini dai capi della sinagoga¹⁸⁵. In qualunque caso il toccare si ricollega all’abbraccio e alla benedizione della fine della pericope. Ancora una volta i discepoli appaiono distanti, non in sintonia: rimproverano. La reticenza biblica non ci spiega il perché: forse vogliono “proteggere” Gesù, oppure hanno scarsa considerazione dei bambini, o temono qualche superstizione magica. O altro ancora. In qualunque caso Gesù reagisce con forza: una collera, molto umana, lo investe¹⁸⁶. I bambini ancora una volta sono essenziali per Gesù, quasi l’essenza. Bisogna lasciarli andare a lui. Non impedirli. Esso sono pura ricettività, accoglienza. Sono bambini fisici questi, che possiedono l’atteggiamento e lo spirito giusti. Eppure diventano anche simbolo: «di chi

¹⁸⁴ A. Romaldo, *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell’abbraccio nella Bibbia*, cit., p. 34.

¹⁸⁵ Si ricordi ad es. la consuetudine ebraica di portare i fanciulli dagli scribi, perché fossero benedetti alla vigilia del giorno dedicato all’espiazione

¹⁸⁶ Il verbo *aganaktéō* ha una connotazione molto fisica. Non significa tanto adirarsi o indignarsi (*orghízomai*), anche se non è esclusa questa connotazione. Si vuol dire in qualunque caso un moto spontaneo, con tutta la partecipazione fisica del Cristo (A. Romaldo, *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell’abbraccio nella Bibbia*, cit., p. 37 e nn. 81-83).

è come loro è il regno di Dio. [...] “Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà”». Bisogna essere come loro, diventare loro, rinascere. È un’infanzia spirituale, interiore, ontologica quella richiamata dall’Evangelista. Il bambino non è solo fisico ma anche simbolico, in unione a-duale. In modo diverso, forse meno esplicitato, torna comunque l’identificazione Cristo-bambino, con la sottolineatura qui del Regno. E alla fine c’è ancora l’abbraccio e l’imposizione delle mani, a benedire i piccoli.

Si tenga presente che il già citato verbo *enankalízomai*, doppio *hapax*, per così dire, del NT, è composto dalla preposizione *en* + *ankalízomai*. Ed *en* rimanda anche a significati come “dentro”, “in” “all’interno di”. L’abbraccio è fisico e interiore.

Possiamo almeno citare, ancora nei *Vangeli*, e sempre da leggersi in un’ottica che sia anche simbolica, il celeberrimo invito cristico: «Se non [...] non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli (Mt 18,3)». O ancora: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11,25).

4.6.7. Il bambino divino che noi siamo, Divinità e Infanzia

Ma cosa significa esperire, essere, ridivenire il “bambino divino, interiore”?

Esso, come abbiamo già accennato, richiama – utilizzando linguaggi di più tradizioni – una potenzialità divina dentro di noi (quale sia il nome che gli diamo): l’Io Reale, il Bambino divino, il Figlio interiore, il Figlio dell’Uomo (*Ben Adam*), il *nous*, lo *Yod* del Sacro Tetragramma (YHWH) che ci abita, il *Logos*, il Figlio (la Seconda Persona della Trinità), il Cristo interiore, il *Puer aeternus*, l’*ātman*, la nostra “vera natura”, l’essenza, la buddhità, la vacuità, lo Spirito, la scintilla o il fondo dell’anima, l’*apex mentis*, l’Inconscio (come Sé, come Sovracosciente...), la dignità umana più essenziale etc.¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Si veda come Whitfield, da una prospettiva più psicologica (ma non esclusivamente) connota il “Bambino Interiore” o “Io Reale” (contrapposto all’Io Co-dipendente): «Io autentico, Vero Io, Genuino, Spontaneo, Espansivo, Affettuoso, Generoso, Comunicativo, Accetta se stesso e gli altri, Compassionevole, Ama incondizionatamente, Vive intensamente le emozioni (comprese rabbia giustificata e spontanea), Assertivo, Intuitivo, Bambino interiore [e capacità di tornare bambino, in unione a-duale con l’adulto: *Puer-Senex*], Ha bisogno di giocare, Vulnerabile, Memore dell’Unità interiore ed esteriore, Ama ricevere affetto e sostegno, Si abbandona, Indulgente con se stesso, Aperto all’inconscio [ma anche: all’intuizione, al mistero quale che sia il suo nome: Dio, Coscienza, Amore etc.], Libero di crescere, Memore dell’unità Interna, [Mistico (l’esperienza della Vita)]» (C. Whitfield, *Il bambino*

Questi nomi non dicono tutti la stessa cosa, anche perché vengono da tradizioni, discipline e culture diverse, ma sono piuttosto “equivalenti omeomorfici”¹⁸⁸.

Forse il linguaggio ossimorico del grande poeta mistico Angelus Silesius, può ancora una volta aiutarci a comprendere meglio. Si leggano i seguenti mirabili distici (che, naturalmente, sono espressi in linguaggio cristiano):

253. *Dei piccoli è il regno dei cieli*

Cristiano, se puoi di tutto cuore farti bambino

Il regno dei cieli è già tutto tuo sulla terra

254. *L'infanzia e la Divinità*

Poiché nell'infanzia mi si è rivelata la Divinità,

Sono ugualmente incline a infanzia e Divinità.

255. *Bambino e Dio*

Bambino o Dio è uguale: se m'hai chiamato bambino

In me hai riconosciuto Dio e in Dio me.

256. *Reciprocità dell'esser figlio e padre*

Sono il bambino e figlio di Dio, egli è pure mio figlio:

Com'è possibile che entrambi siano l'uno e l'altro?¹⁸⁹.

Non c'è bisogno di commentare queste straordinarie intuizioni, che sono anche esegesi interiori, mistiche, di tutta la tematica del bambino divino neotestamentaria. Silesius entra in profonda risonanza con le parole cristiche sui bambini che percorrono i vangeli.

4.6.8. *Dispersione o integrazione del bambino divino*

In qualunque caso, se disperdiamo questa istanza divina, non ci compiamo, restiamo nell'ignoranza, nella superficialità, lontani dalla nostra natura reale. L'integrazione trascende la dualità: a questo rimandano immagini ossimoriche quali *senex-puer*, Padre-

interiore, Armenia, Milano 2004, pp. 20ss.; le parole tra parentesi quadra sono mie aggiunte e/o commenti).

¹⁸⁸ Cfr. <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/gloss-equivalenti.html>.

¹⁸⁹ A. Silesius, *Pellegrino cherubico*, cit., pp. 196-199.

Figlio, Cristo-bambino, al-Khidr come giovane bellissimo dalla barba bianca, la nuova innocenza panikkariana etc. L'uomo divenuto bambino è sapiente e innocente, mentre il piccolo, da solo, è sì innocente, ma inconsapevole.

Il Fanciullo Divino è una realtà mistica e spirituale (ma anche psicologica, materiale: nulla va disperso).

Insomma: la simbologia del bambino divino deve essere recuperata in tutta la sua ricchezza, che non è solo psicologica, pedagogica, neurologica, fisica.

La realtà del *puer aeternus* è anche pratica, esperienziale, trasformante. I miti, i testi sacri, le opere d'arte e di autentica ricerca interiore chiamano al *vai verso di te*, all'individuazione, alla trasfigurazione, all'integrazione degli archetipi e dei grandi simboli (quali appunto il *puer*).

Il *puer aeternus* è una realtà iniziatica, archetipica, da vedere, ri-trovare, interpretare, vivere. *Mithos* e *logos* vi coesistono. E così coscienza e spontaneità ontologica.

In tal senso lo studio di questo simbolo è una reale via di trasformazione, di liberazione e presuppone pratiche, tecniche, lavoro su di sé. Hillman auspica che in questa nostra età di transizione, travagliata e difficile, l'integrazione del *puer* avvenga¹⁹⁰ (cfr. l'archetipo del *senex-puer*, Mercurio-Saturno, «il vecchio maestro di giovanile aspetto» del sufismo etc.). Questa sembra un'irrinunciabile “pedagogia bianca”.

La simbologia del bambino è in qualunque caso di una ricchezza simbolica immensa: essa dice anche la fiducia dei bambini, la spontaneità ontologica, la creatività (della vita), l'assenza di calcolo, il prevalere dell'intuizione sul meccanismo razziocinante. Inoltre il bambino significa anche una mente aperta, incondizionata, priva del peso della memoria e dell'esperienza, e quindi vergine, distaccata, disponibile allo Spirito, al *Logos*, all'Assoluto¹⁹¹. Il bambino è anche innocenza, intesa essenzialmente come qualità di docilità, di nonviolenza (*non nocens*). Il bambino è sguardo a-duale.

4.6.9. L'anti-iniziazione, la deriva sacrificale, la “pedagogia nera”

Tuttavia la realtà del bambino interiore, divino e fisico, meglio cosmoteandrico, è tutt'altro che irenica. Infatti accanto allo sviluppo, all'integrazione, all'onorare questo

¹⁹⁰ J. Hillman, *Puer aeternus*, Adelphi, Milano 1999, pp. 53-56.

¹⁹¹ Cfr. J. Martin Sahajananda, *Rediscovering the Eastern Jesus. You are light*, Vijjay Printers, Tamil Nadu 2003, pp. 147ss.

seme trasformante, esiste un'altra via, mortifera ed inquietante: la persecuzione del bambino interiore (ed esteriore), il suo sacrificio, la sua uccisione, una sorta di devastante “pedagogia nera”, un anti-pedagogia, un'anti-iniziazione.

Sempre per restare nella *Bibbia*, si pensi alla straordinaria esemplificazione delle due istanze: da una parte il bambino resuscitato da Elia¹⁹² (1Re 17,17-24) o da Eliseo (2 Re 4,18-37), la storia di Mosè salvato dalle acque o del piccolo Davide, il giudizio di Salomone (1Re 3,16-28)¹⁹³, che restituisce alla sua vera madre il bambino minacciato, impedendo che finisca tagliato in due, fino al *Talità qum* del Cristo che ancora resuscita una bimba (Mc 5,35-41); dall'altra le pagine inquietanti del sacrificio di Isacco (*Gen* 22) o della figlia di Jefte (*Gdc* 11), le varie “stragi di innocenti” (cfr. ad es. *Dt* 2,34; 3,6; *Gs* 6,21; *Is* 13,16-18; e, ovviamente, *Mt* 2,1-16).

Indicazioni ricchissime in tal senso naturalmente anche dal mito greco (Tantalo, Dedalo e Icaro, Adone, Mercurio, Dioniso etc.), dalla fiaba, dalla storia delle religioni (Jung, von Franz, Eliade, Corbin, Campbell, Hillman, Grün etc.)¹⁹⁴.

In questa direzione si apre poi una pista di affascinante interazione con gli studi pedagogici sulla “persecuzione del bambino”¹⁹⁵.

4.6.10. I “vangeli dell'infanzia”: il bambino e Erode

Anche i cosiddetti “Vangeli dell'infanzia”, come già accennato, possono essere letti in questo duplice senso.

¹⁹² Così spiega sapientemente Masson: «Due bambini hanno un posto molto importante nella vicenda di Elia. In primo luogo dobbiamo ricordare il figlio della vedova, che è associato al più grande miracolo del profeta. [...] Il secondo bambino non compare direttamente sulla scena ma svolge un ruolo centrale nel racconto: è ciò che Elia diventa. Il profeta si fa Ismaele e in tal modo trova la *via*. L'identificazione col bambino costituisce in definitiva il perno della dottrina elianica» (M. Masson, *Elia, l'appello del silenzio*, cit., p. 63); per l'identificazione Elia-Ismaele, cfr. *ivi*, p. 32.

¹⁹³ Mi piace qui citare la terribile Ri-Scrittura dell'episodio realizzata da Raymond Carver nel brevissimo racconto *Popular Mechanics*; la storia apparve come *Mine* (in R. Carver, *Furious Seasons And Other Stories*, Capra Press, Santa Barbara 1977) e come *Popular Mechanics* (in R. Carver, *What We Talk About When We Talk About Love*, Knopf 1981). Il giudizio di Salomone è il palinsesto su cui è ritracciato il racconto, che diventa una squallida e per altro umana (troppo umana) lite di coppia, finita in tragedia per il piccolo. Manca l'istanza salomonica nel racconto, la luce, la coscienza, e avviene così cioè che il saggio re ha evitato nel testo biblico.

¹⁹⁴ Per approfondire, cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 266-267, 296-298; I. Sibaldi, *Quando hai perso le ali*. Frassinelli, Milano 2008. Riferimenti in tal senso anche nell'opera di Annick de Souzaenelle.

¹⁹⁵ A. Miller, *La persecuzione del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

Anche qui, al centro, è un *paidíon*¹⁹⁶ (Mt 2,8.11; Lc 2,17)¹⁹⁷, lo stesso termine che abbiamo visto presente nelle due pericopi marciiane analizzate. Già lì il Cristo si è assimilato al *paidíon*, ma il ritorno della medesima parola è un'ulteriore prova che quell'identificazione è reale. Nei Vangeli dell'infanzia Cristo è anche fisicamente *paidíon*. Del resto la scena non è solo storica, ma anche sempre presente, in senso interiore e mistico. Come ci ricorda ancora Silesius:

Mille volte nascesse Cristo a Betlemme
Ma non in te: sei perduto in eterno¹⁹⁸.

Grün legge il Natale del bambino divino sia come la continua *transmutatio* a cui siamo chiamati, sia in linea con la tradizione mistica cristiana che qui stiamo citando:

I mistici parlano non solamente della continua nuova nascita come via per arrivare a noi stessi, ma anche della nascita di Dio nell'animo umano. A Natale celebriamo nella nascita di Gesù anche la nascita di Dio nel nostro cuore. Se Dio non nasce in noi, noi restiamo stranieri a noi stessi. [...]. Per Meister Eckhart la nascita di Dio si compie in questo modo: «Nell'intima profondità dell'anima [...] accade la nascita di Dio. In quanto di più puro, di più nobile e di più tenero l'anima ha da offrire, deve essere: in un profondo silenzio, una creatura non ha raggiunto ancora alcuna immagine».

In te vi è uno spazio di puro silenzio, che è intatto dal rumore del mondo, intatto dai molti pensieri e dalle molte emozioni che sempre ci sopraffanno. In questo luogo di silenzio Dio nascerà in te. Quando Dio nasce in te, tu entri in contatto con il tuo vero essere, con l'immagine intatta e non falsificata di Dio in te. Allora la tua vita diverrà veramente nuova, santa, bella. Allora in te vi sarà la fonte della vita, dalla quale puoi sempre attingere di nuovo¹⁹⁹.

Vigne legge la Natività in ottica yogica di trasformazione e compimento di energie:

Maria e Giuseppe corrispondono alla forma più purificata di energia, quella che si trova in cima ai canali laterali che, al livello della fronte, confluiscono nel canale centrale (il quale corrisponde qui al bambino-Dio) in quella perfetta unità che è la sacra Famiglia. Questa unione non è solo quella del

¹⁹⁶ In ebraico *paidíon* corrisponde a *yeled*, nato da poco; mentre *pais* è *ebhed*, servitore (cfr. C. Enzo, *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo. I. Gli inizi*, Mimesis, Milano-Udine, vol. II, p. 157). Del resto, ricordiamo, anche in greco *pais*, può significare servo, schiavo; così come *paidíon*, piccolo servo o schiavo (v. *supra*, p. 295 e n. 182).

¹⁹⁷ Anche se Lc 2,12.16 ha *brephos* (e così anche in 1,41.44, riferito però al piccolo di Elisabetta).

¹⁹⁸ A. Silesius, *Pellegrino cherubico*, cit., pp. 132-133.

¹⁹⁹ A. Grün *Il coraggio di trasformarsi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), pp. 83-84.

maschile e del femminile, il matrimonio interiore; essa include anche colui che è sia causa che conseguenza, vale a dire il bambino-Dio²⁰⁰.

In qualunque caso anche i Vangeli dell'infanzia mostrano come la deriva sacrificale, omicida sia in agguato e possa annientare il bambino. Qui è Erode e la sua ferocia, che comprende anche la strage degli innocenti (Mt 2,16ss.). E Giuseppe invece è il custode, che lo prende con sé, con sua madre, e fugge in Egitto (Mt 2,14)²⁰¹. Erode qui può simboleggiare molte cose: un potere esteriore, violento, condizionante (che può incarnarsi nella società, nello stato, in un'educazione perversa); l'uomo decaduto che ha "sposato" il Satana, che è in preda alla bramosia; ma anche una forza interiore negativa, distruttiva, che annientando il bambino, di fatto annienta pure se stessa (cfr. Mt 2,19).

4.6.11. Altre suggestioni inter-intraculturali sul bambino cosmoteandrico

Il tema è pressoché inesauribile e quelle che seguono sono solo suggestioni.

Si veda ad es. lo straordinario *loghion* 22 del *Vangelo di Tommaso*²⁰²:

Gesù vide dei piccoli che venivano allattati al seno. Disse ai suoi discepoli: "Questi piccoli che prendono il latte sono come quelli che entrano nel Regno". Gli dissero: "Allora, diventando piccoli, entreremo nel regno?". Gesù disse loro: "Quando di due diverrete Uno e farete l'interno come l'esterno, l'esterno come l'interno, e l'alto come il basso, quando farete del maschile e del femminile un Unico, affinché il maschile non sia un maschio e il femminile non sia una femmina [...], allora entrerete nel Regno!"²⁰³.

Così commenta, con profondità, Leloup: «Tutto ciò simboleggia l'atteggiamento di riposo e di ricettività che deve essere proprio del contemplativo. I discepoli pensano allora che basti essere "piccoli" per entrare nel Regno. Gesù ricorda che il fanciullo simboleggia uno stato di non-dualità e che non si tratta affatto di "atteggiarsi a bambini", di coltivare in noi la puerilità e gli infantilismi. Dovremmo invece lavorare

²⁰⁰ J. Vigne, *Il matrimonio interiore in Oriente e in Occidente*, cit., p. 554.

²⁰¹ Interessanti in proposito le analisi di S. Venturini, *Il Vangelo del bambino interiore*, cit., per il quale il bambino divino richiama l'uomo interiore, l'uomo nuovo di Paolo (cfr. *Rm* 7,22; *2Cor* 4,16; *Ef* 3,16) o il *kruptos tês kardias anthrôpou*, «l'uomo nascosto del cuore» di *1Pt* 3,4.

²⁰² Ma cenni in merito si trovano anche nei *Loghia* 4 e 21.

²⁰³ *Il Vangelo di Tommaso*, a c. di J.-Y. Leloup, Ed. Appunti di Viaggio, Roma 2003, p. 99.

all'integrazione di tutte le dimensioni del nostro essere: l'alto e il basso, il maschile e il femminile, ecc.»²⁰⁴.

È significativo che il passo del *Vangelo di Tommaso* corrobora la lettura simbolico-interiore e mistica che abbiamo dato delle pericopi marciiane²⁰⁵.

Affascinanti certi riferimenti al Romanticismo europeo. Anche se, forse, l'ermeneutica romantica del mito del bambino come figura archetipica della purezza può sembrarci incompleta, le suggestioni sono tante. Così Wordsworth può scrivere in *Rainbow*: «The child is father of the Man». E per Hölderlin «un essere divino è il fanciullo sino a che non si mimetizza nei camaleontici colori degli uomini. Egli è totalmente quello che è, per questo è bello. L'obbligo della legge e del destino non lo ha ancora toccato; nel fanciullo non è che libertà. In lui è serenità; egli non è ancora entrato in conflitto con se stesso»²⁰⁶.

Le metamorfosi fanciullesche dello Zarathustra di Nietzsche

Di grande rilevanza la tematica del fanciullo nello *Zarathustra* di Nietzsche. Il grande filosofo concepisce il cammino trasformativo ed iniziatico che deve portarci al superuomo in tre tappe. La prima è quella del cammello, che rappresenta l'uomo che si piega davanti al culto dell'obbedienza, della pazienza (per lo più di ispirazione religiosa, comunque ideologica). La seconda è quella del leone, che si ribella con forza dirompente ai modelli che imbrigliano l'uomo. La terza è quella del fanciullo che dice sí alla vita e che esprime l'essenza dionisiaca della libertà umana: una vera e propria nuova innocenza. Il brano è celeberrimo e reca il titolo *Delle tre metamorfosi*:

Tre metamorfosi io vi nomino dello spirito: come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo.

Molte cose pesanti vi sono per lo spirito, lo spirito forte e paziente nel quale abita la venerazione: la sua forza anela verso le cose pesanti, più difficili a portare.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ La relazione tra *Vangeli* canonici e apocrifi (specie alcuni, come il *Vangelo di Tommaso*) non può essere intesa in modo dialettico o meramente contrappositivo. Essa è piuttosto complementare, se non attuale. Nessuno può derogare alla venerabilità dei canonici, ma gli apocrifi, almeno alcuni, possono essere una sorta di "incompiuto", di "inconscio" del Gran Libro, da conoscere e coscientizzare (cfr. J.-Y. Leloup, *Les profondeurs oubliées du christianisme*, Éd. du Relié, Gordes 2007, pp. 13ss.).

²⁰⁶ F. Hölderlin, *Iperione*, Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 29-30.

Che cosa è gravoso? domanda lo spirito paziente e piega le ginocchia, come il cammello, e vuol essere ben caricato.

Qual è la cosa più gravosa da portare, eroi? così chiede lo spirito paziente, affinché io la prenda su di me e possa rallegrarmi della mia robustezza.

Non è forse questo: umiliarsi per far male alla propria alterigia? Far rilucere la propria follia per deridere la propria saggezza?

Oppure è: separarsi dalla propria causa quando essa celebra la sua vittoria? Salire sulle cime dei monti per tentare il tentatore?

Oppure è: nutrirsi delle ghiande e dell'erba della conoscenza e a causa della verità soffrire la fame dell'anima?

Oppure è: essere ammalato e mandare a casa coloro che vogliono consolarti, e invece fare amicizia coi sordi, che mai odono ciò che tu vuoi?

Oppure è: scendere nell'acqua sporca, purché sia l'acqua della verità, senza respingere rane fredde o caldi rospi?

Oppure è: amare quelli che ci disprezzano e porgere la mano allo spettro quando ci vuol fare paura?

Tutte queste cose, le più gravose da portare, lo spirito paziente prende su di sé: come il cammello che corre in fretta nel deserto sotto il suo carico, così corre anche lui nel suo deserto.

Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto.

Qui cerca il suo ultimo signore: il nemico di lui e del suo ultimo dio vuol egli diventare, con il grande drago vuol egli combattere per la vittoria.

Chi è il grande drago, che lo spirito non vuol più chiamare signore e dio? "Tu devi" si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice "io voglio".

"Tu devi" gli sbarra il cammino, un rettile dalle squame scintillanti come l'oro, e su ogni squama splende a lettere d'oro "tu devi!".

Valori millenari rilucono su queste squame e così parla il più possente dei draghi: "tutti i valori delle cose – risplendono su di me".

"Tutti i valori sono già stati creati, e io sono – ogni valore creato. In verità non ha da essere più alcun "io voglio!". Così parla il drago.

Fratelli, perché il leone è necessario allo spirito? Perché non basta la bestia da soma, che a tutto rinuncia ed è piena di venerazione?

Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone.

Crearsi la libertà e un no sacro anche verso il dovere: per questo, fratelli, è necessario il leone.

Prendersi il diritto per valori nuovi – questo è il più terribile atto di prendere, per uno spirito paziente e venerante. In verità è un depredare per lui e il compito di una bestia da preda.

Un tempo egli amava come la cosa più sacra il "tu devi": ora è costretto a trovare illusione e arbitrio anche nelle cose più sacre, per preda via libertà dal suo amore; per questa rapina occorre il leone.

Ma ditemi, fratelli, che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo?

Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sí.

Sí, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sí: ora lo spirito vuole la sua volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il suo mondo.

Tre metamorfosi vi ho nominato dello spirito: come lo spirito divenne cammello, leone il cammello, e infine il leone fanciullo.

Così parlò Zarathustra. Allora egli soggiornava nella città che è chiamata: “Vacca pezzata”²⁰⁷.

Così lo commenta, con grande acume Marco Vannini, ricollegandolo sia alla tradizione greca (*in primis* Eraclito) sia al simbolo evangelico:

È uno dei testi più celebri del libro, nel quale sono simboleggiate tre condizioni dell'uomo: quella stoico-cristiana della pazienza, sopportazione, attesa (cammello); quella di tipo faustiano, distruttore dei vecchi valori (leone) e quella, infine, creatrice, libera: la nuova innocenza del fanciullo, per il quale im mondo è sempre nuovo. Fink interpreta il cammello come «uomo sotto il peso della trascendenza, uomo dell'idealismo», docile al kantiano «tu devi»; il leone come l'ateismo, che rifiuta Dio in nome della libertà, ma la cui libertà è pur sempre «libertà da», non «libertà di»; il fanciullo, infine, è riportato al celebre frammento di Eraclito: «L'eterno è un fanciullo che fanciulleggia, che gioca ai dadi; il suo regno è un regno di fanciullo» (E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Padova 1993, pp. 76-77). [...] Certamente la metafora del gioco e l'immagine, non solo eraclitea, ma anche evangelica, del fanciullo (se non diventerete come fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli) esprimono la libertà positiva, la libertà creatrice dell'uomo, privo di sensi di colpa ereditati dalle vecchie morali, e quindi dotato di «innocenza nel creare»²⁰⁸.

Non sorprenda che il grande contestatore del cristianesimo sia qui citato, in questo caso all'interno della simbologia del fanciullo, come esempio di prospettiva iniziatica e persino mistica. In questo senso va anche la lettura di Vannini che mette in evidenza i molti punti di contatto tra la “dimitizzazione nietzschiana” e la tradizione mistica (*in primis* occidentale, ma pure orientale, specie buddhista)²⁰⁹.

²⁰⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 234-235.

²⁰⁸ *Nietzsche e il cristianesimo. Antologia*, a c. di M. Vannini, Casa Ed. D'Anna, Firenze 1986, p. 86.

²⁰⁹ Cfr. M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007, pp. 149-162.

Le intuizioni di Dante, Leopardi e Pascoli

Ci piace però suggerire anche alcuni riferimenti alla nostra tradizione poetica. Alla luce di quanto abbiamo visto fino ad ora, come non rileggere anche in senso interiore e simbolico le pagine straordinarie (sia poetiche che in prosa) di Leopardi sull'infanzia? Come non rimeditare in questo senso ontologico il "Fanciullino" pascoliano?

E non è certo un caso che Dante, alla fine del suo viaggio, si ricollegli al simbolo del bambino interiore, soprattutto per via biblica (ma non si dimentichi la IV *Egloga* virgiliana). Più il Poeta matura, si essenzializza, più ritorna piccolo, infatti:

Ormai sarà più corta mia favella, / pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante / che bagni ancor la lingua alla mammella (*Pd* XXXIII, 106-108).

Fanciulli cosmoteandrici tra Vicino Oriente, India e Sud-Est asiatico

H. Corbin ha spesso parlato del *puer aeternus*, ad es. nel sufi persiano Suhrawardi e in genere nella tradizione dell'ismaelismo, inteso come la nostra natura prima, la nostra primordiale Ombra d'oro, la nostra essenza angelica messaggera del divino, messaggio divino esso stesso. Così nella tradizione alchemica islamica, quando Hermes e la Natura Perfetta siano congiunti, ecco nascere il Fanciullo Perfetto, il Fanciullo del Rinnovamento, l'*Infans noster*, il *Filius sapientiae*, il *Filius philosophorum*. Ora, l'immagine del Bambino, del *Puer aeternus* viene anche a simboleggiare la riunione finale dell'uomo e del suo Angelo, inteso come suo Doppio celeste. La figura del Bambino, o meglio ancora, del *renovatus in novam infantiam*, diventa simbolo di una mistica ed interiore *coincidentia oppositorum*²¹⁰.

Ancora, forse, un equivalente della «nuova innocenza» di cui ha spesso parlato Panikkar²¹¹.

Ma anche nelle tradizioni d'Oriente il simbolo del bambino, visto nella sua accezione più profonda, torna significativamente.

Così Kṛṣṇa è un bambino vivace, persino monello. Fa sparire i vasi di latte cagliato, mangia di nascosto i cibi posizionati sugli scaffali. È soprannominato per le sue

²¹⁰ H. Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, cit., pp. 14; 39; 43; 50; 69; 72-73.

²¹¹ Cfr. R. Panikkar, *La Nuova innocenza. Innocenza cosciente*, Servitium, Sotto il Monte (Bg) 2005.

marachelle Ladro-di-Burro. Un giorno Yasoda, la madre adottiva, gli apre di colpa la bocca, per vedere cos'ha mangiato di nascosto questa volta e, quando vi guarda dentro, l'intero universo le appare, i "Tre Mondi", quello degli dèi, quello degli uomini e il cosmo²¹².

La straordinaria figura del dio vedico Agni, l'amico dell'uomo, il mediatore, il fuoco sacro, sacrificale, ma anche il fuoco che è nel sole, nelle cose che bruciano e nel cuore dell'uomo, il dio contemporaneamente cosmico, umano e divino, di cui abbiamo già parlato, è anche il «Fanciullo sempre soccorritore» o «Fanciullo eterno»²¹³.

Nel *Tao Tê Ching* Lao-Tzŭ così scrive, con il consueto gusto paradossale:

Io sono come un bambino appena nato che non abbia ancora imparato a sorridere. Disperato e inutile io appaio, come se non avessi luogo dove andare. Ogni uomo ha più del fabbisogno. Io solo sembro essere vuoto e mancante. Mia è certamente la mente di un uomo stupido! Ottusa e stupida. Gli uomini comuni sono tutti rapidi e svegli. Io solo sono ottuso e tardo. [...] Tutti hanno una mansione da svolgere, mentre io solo resto improduttivo e inerte. Io solo sono diverso dagli altri perché il mio valore è di essere nutrito dalla Madre [cioè dal *Dao*]²¹⁴.

Così è il saggio taoista, come un bimbo piccolo nutrito dalla madre senza che lui faccia nulla, nel seno del *Dao*, libero e senza problemi, lontano da ogni attività artificiale propria²¹⁵.

4.6.12. Il bambino nella simbolica trinitaria

.

Vorremmo qui concludere con una riflessione inter-intraculturale sul pensiero trinitario e triadico.

La triade Cielo-Terra-Umanità è anche conosciuta come Trinità cinese o Trinità dell'Asia. Il Cielo è identificato con il Padre, la Terra con la Madre e l'Umanità sono i loro bambini (e fratelli, sorelle, con tutte le creature comprese, anche quelle cosmiche). Quindi tale Trinità può essere anche descritta come Cielo-Terra-Bambino/i.

²¹² Cfr. J. Campbell, *L'eroe dai mille volti*, cit., p. 288.

²¹³ Cfr. R. Panikkar, *I Veda Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, cit., vol. I, pp. 191-193; 437ss.

²¹⁴ T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, cit., p. 325.

²¹⁵ *Ibidem*, n. 13.

La Trinità cristiana è certo Padre Figlio e Spirito Santo, ma allora il Figlio è anche bambino, bambina²¹⁶, il *paidíon* dei Vangeli dell'infanzia, il bimbo con cui si identificava il Cristo nei due passi mariani.

Il Figlio, il Bambino (la Bambina) sono al centro della “Trinità familiare”²¹⁷ di tutta la realtà. Forse anche questo significa l'abbraccio del Cristo ai piccoli.

²¹⁶ Il Figlio può essere oltre la distinzione di genere, ma in qualunque caso non solo maschio. Bambina e Bambino sono in lui contenuti. Naturalmente non possiamo sviluppare qui una riflessione sulla dimensione femminile e la Trinità. Potremmo comunque senz'altro parlare anche di Figlia.

²¹⁷ Cfr. J. Young Lee, *The Trinity in asian perspective*, cit., pp. 63ss.; 76ss.; 213ss.

Capitolo 5

Bibbia ed educazione: un diritto culturale

Diritti umani e mondo biblico (e altra storia degli effetti)

5.1. Le idee di fondo del capitolo

Bibbia ed educazione (anche a scuola), *Bibbia* e formazione (culturale, ma soprattutto umana, interiore, attiva, civile), *Bibbia* e doppio movimento inter-intraculturale, *Bibbia* e cultura dei diritti, *Bibbia* e storia degli effetti. Abbiamo spesso fatto riferimento a questi argomenti (e in alcuni casi, già approfondito), sottolineando anche l'aspetto pratico, "politico" (*lato sensu*), educativo della nostra ricerca.

In questo capitolo voglio sviluppare e focalizzare in modo particolare i seguenti punti:

- a) centralità dei processi educativi e d'istruzione (specie di matrice umanistica);
- b) necessità di una «scuola del soggetto», capace di insegnare socraticamente e criticamente, di far nascere «cittadini del mondo»;
- c) pratiche di lettura inter-intraculturale della *Bibbia* a scuola (o in università o, generalmente, in ambito educativo);
- d) possibili raffronti (sempre in ambito di pratiche educative) con altri miti d'Oriente ed Occidente, per educare all'interculturalità, in modo creativo e critico;
- e) il ruolo del simbolo e della bellezza nell'educazione inter-intraculturale;
- f) attenzione al pensiero di genere nelle pratiche educative, nella lettura di alcune pagine bibliche e nella riproposizione del tema, cruciale, dell'*imago Dei*;
- g) *Bibbia* e cultura dei diritti umani: interrelazioni e rapporti;
- h) La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e il Decalogo secondo André Chouraqui;
- i) una lettura pluralistica e non identitaria della *Bibbia* come diritto culturale;
- j) la figura del bambino, testimone e soggetto dei diritti culturali, alla luce di alcune intuizioni bibliche;

- k) una storia creativa degli effetti: la lettura a-duale di alcuni passi biblici proposta dal grande scrittore Hermann Hesse.

5.2. Storia degli effetti, inter- e intra-testualità: un rapporto biunivoco

La storia degli effetti ci aiuta a comprendere come la presenza della *Bibbia*, almeno nella cultura occidentale, sia onnipervasiva. Tuttavia il rapporto che qui ci interessa indagare è più complesso.

Infatti una storia degli effetti, per come è intesa solitamente, ci porta a vedere come la lettura della *Bibbia* abbia generato opere, pensieri, attitudini, disposizioni, eventi, filosofie, teologie, letteratura, arte ad essa ispirati (in tutti i modi, critici, sfiguranti persino, o “in armonia”).

Tuttavia questo approccio rischia di rimanere unidirezionale: dalla *Bibbia* all’opera-effetto.

Da un punto di vista cronologico e storico questa unidirezionalità è del tutto comprensibile, e, sia chiaro, irrinunciabile. Così da un punto di vista metodologico.

Tuttavia la lettura storico-critica, come abbiamo detto, non è l’unica, anche se non va dismessa.

In ottica simbolica, interiore, ma attenta pure, in modo radicale, alla ricezione, potremmo dire che il movimento dalla *Bibbia* all’effetto è solo una delle possibili direzioni.

Infatti, poi, possiamo tornare alla *Bibbia*, rileggendola anche arricchiti dalla prospettiva emersa dall’opera “generata dalla *Bibbia*”. Il movimento è paradossale, se visto solo dalla prospettiva cronologica, ma pure rende giustizia all’incremento semantico e simbolico che un’altra opera-lettura può portare alla nostra ermeneutica biblica. Si ricordi sempre il moto di Gregorio Magno: *Scriptura crescit cum legentibus*.

Per esemplificare. Alcuni studiosi vedono un collegamento diretto tra alcune istanze (etiche e religiose) del pensiero biblico¹ e la cultura dei diritti umani². Naturalmente si tratta di un tema complesso, dove le opinioni divergono.

¹ Per altro in genere il rapporto con la *Bibbia*, direttamente, è poco indagato e ci si riferisce per lo più alla tradizione giudaico-cristiana, che però è un’espressione molto vasta e che contiene tante, persino troppe istanze.

² Cfr. ad es. P.C. Bori, *Per un consenso etico tra le culture*, cit., qui successivamente ripreso.

A noi qui non interessa tanto il rapporto genetico tra *Bibbia* e cultura dei diritti. Esiste un'ampia bibliografia in proposito e non è questo il punto che vogliamo focalizzare³. Non è al centro insomma la questione storico-genetica, quanto piuttosto le possibilità ermeneutiche e di ricezione.

In qualunque caso, se si sostenesse *in toto*, in un'ottica di causa-effetto, il rapporto *Bibbia*-cultura dei diritti, si cadrebbe in una sorta di assolutismo e di fondamentalismo ermeneutico: è evidente che la *Bibbia* “non contiene” in alcun modo la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, così come noi la possiamo conoscere e intendere. Sono anche “due mondi” profondamente diversi. Avvicinarli impunemente sarebbe un grave errore interpretativo.

Anche volessimo sottolineare un collegamento, dovremmo senz'altro ammettere che esistono altri “fili genetici” da cui la *Dichiarazione* discende.

Tuttavia, in un'ottica ermeneutica e di ricezione, io posso, con attenzione ma anche con una certa libertà inter/intratestuale, leggere la *Dichiarazione* alla luce della *Bibbia*, e quest'ultima alla luce della *Dichiarazione*.

Non c'è dubbio allora che ne può venire un arricchimento reciproco, che pure tiene insieme differenze e somiglianze, rigore, ma anche flessibilità interpretativi. Potremmo allora forse dire, che, nell'esempio fin qui adottato, questa ermeneutica ci aiuta a vedere: a) un certo legame che può esistere tra *Bibbia* e cultura dei diritti; ma anche b) a sottolinearne l'irriducibilità. Tuttavia riusciamo anche a comprendere c) come il linguaggio simbolico e spirituale della *Bibbia* possa arricchire e potenziare quello “giuridico” dei diritti. Ma pure, d'altro canto, d) la nostra lettura della *Bibbia* non è più la stessa se assumo anche il punto di vista dei diritti umani: questa sensibilità che non posso non avere come uomo occidentale del XXI secolo mi fa vedere come tanti passi biblici “siano nello spirito” dei diritti umani, i quali possono, a loro volta, diventare strumento di discernimento critico, laddove mi sembra che il testo sacro non li tenga in debito conto (almeno da un punto di vista letterale). La duplice istanza – di potenziamento e di critica – vale naturalmente anche dalla *Bibbia* alla cultura dei diritti umani.

³ Cfr. anche A. Agostino, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, cit., pp. 6-18, con ampia bibliografia citata.

In questo senso vanno anche le riflessioni di P.C. Bori, che, pur partendo da un altro specifico (l'ermeneutica biblica cristiana antica fino ai suoi esiti romantici), ci porta allo stesso doppio dinamismo:

Se l'origine illumina la fine, è vero anche il reciproco: il senso dell'ermeneutica sottesa alle metodologie antiche si poté cogliere pienamente solo con il tempo e guardando le cose dal punto di vista del loro esito⁴.

E ancora:

Non è perciò solo vero che a partire dalle antiche formule si possono mettere in luce aspetti nuovi e importanti dell'ermeneutica romantica; è altrettanto vero che a partire dall'esito romantico si possono illuminare, e in un certo senso "capire meglio", gli atteggiamenti antichi⁵.

Del resto opere come la *Bibbia* vivono continuamente in un tempo esteso, iperdenso, come ci ricorda Bachtin:

Le [grandi] opere vivono nel "tempo grande". Esse infatti [...] non possono vivere nel futuro se non hanno assorbito il passato: l'opera non nasce interamente oggi; se così fosse, non potrebbe neanche vivere nel futuro. È così che [...] "possiamo dire che né Shakespeare né i suoi contemporanei conoscevano il 'grande Shakespeare' come noi adesso lo conosciamo. Comprimerne nell'età elisabettiana il nostro Shakespeare è assolutamente impossibile"⁶.

Tanto più questo, ci sembra, vale per la "grande *Bibbia*", come noi già possiamo conoscerla.

Ecco perché anche il paradosso borgesiano del *Pierre Menard, autore del «Chisciotte»*, se inteso in senso simbolico e inter-intratestuale, non è più forse solo tale:

Menard (forse senza volerlo) ha arricchito mediante una tecnica nuova l'arte incerta e rudimentale della lettura: la tecnica dell'anacronismo deliberato e delle attribuzioni erronee. Questa tecnica, di applicazione infinita, ci invita a scorrere l'Odissea come se fosse posteriore all'Eneide [...]. Questa

⁴ P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, cit., p. 153.

⁵ *Ivi*, p. 162.

⁶ *Ivi*, p. 144 [la citazione bachtiniana di Bori è da M. Bachtin, *La cultura nella tradizione russa del secolo XIX e XX*, Torino, Einaudi 1980, pp. 196ss.].

tecnica popola di avventure i libri piú calmi. Attribuire a Louis Ferdinand Céline o a James Joyce l'imitazione di Cristo, non sarebbe un sufficiente rinnovo di quei tenui consigli spirituali?⁷.

5.3. LA CENTRALITÀ DEI PROCESSI EDUCATIVI E D'ISTRUZIONE (SPECIE DI MATRICE UMANISTICA)

5.3.1. La centralità dell'istruzione e dell'educazione nella cultura dei diritti

L'importanza essenziale, costitutiva, di un'educazione capace di risvegliare e insieme confacente alla dignità umana è fortemente affermata nella *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*:

Ogni individuo ha diritto all'istruzione. [...] L'educazione deve essere indirizzata al pieno sviluppo della personalità umana ed al rafforzamento del rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali. Essa deve promuovere la comprensione, la tolleranza, l'amicizia fra tutte le Nazioni, i gruppi razziali e religiosi (art. 26).

Essa è ribadita quasi con gli stessi termini nel Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali:

L'istruzione deve mirare al pieno sviluppo della personalità umana e del senso della sua dignità e rafforzare il rispetto per i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali. [Gli Stati] convengono inoltre che l'istruzione deve porre tutti gli individui in grado di partecipare in modo effettivo alla vita di una società libera, deve promuovere la comprensione, la tolleranza e l'amicizia fra tutte le nazioni e tutti i gruppi razziali, etnici o religiosi (art. 13).

La *Dichiarazione di Friburgo* sui diritti culturali riprende e approfondisce questo diritto, situandolo nei vari contesti culturali di appartenenza, in un'ottica intra- e interculturale; così l'art. 6:

⁷ J.L. Borges, *Pierre Menard, autore del «Chisciotte»*, in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, vol. I, p. 658. Applica un modello di intertestualità in qualche modo simile anche Lucia Boldrini (focalizzandolo nello specifico al rapporto Joyce-Dante): cfr. L. Boldrini, *Joyce, Dante, and the Poetics and Literary Relations. Language and Meaning in Finnegans Wake*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 11ss.

Nell'ambito generale del diritto all'educazione, ogni persona, sola o in comune con gli altri, ha diritto, durante la propria esistenza, ad un'educazione e ad una formazione che, rispondendo ai suoi bisogni educativi fondamentali, contribuiscano al libero e pieno sviluppo della sua identità culturale nel rispetto dei diritti altrui e della diversità culturale ; questo diritto comprende in particolare:

- a. la conoscenza e l'apprendimento dei diritti dell'uomo;
- b. la libertà di dare e ricevere un insegnamento della e nella propria lingua e di altre lingue, parimenti di un sapere relativo alla sua cultura e alle altre culture [...]⁸;

Il Piano di Azione di Dakar sull'Educazione per Tutti (EPT) sostiene che «l'istruzione è un diritto fondamentale dell'essere umano». In esso l'educazione è vista come «una condizione essenziale dello sviluppo duraturo, nonché della pace e della stabilità all'interno dei paesi e tra essi» (pa. 6).

L'approccio dei diritti culturali permette di potenziare ulteriormente queste intuizioni. Così nel volume dell'UNESCO *Un approccio dell'educazione per tutti fondato sui diritti dell'uomo*⁹, «si incoraggia la creazione di ambienti scolastici che valorizzino il punto di vista dei ragazzi e in cui vengano rispettati i valori delle famiglie. In presenza di culture e popoli differenti un simile approccio implica la promozione della reciproca comprensione, al fine di contribuire “al dialogo interculturale e al rispetto della ricchezza della diversità culturale e linguistica”»¹⁰.

5.3.2. La centralità culturale della Bibbia nell'educazione e nella formazione

La questione della *Bibbia* si inserisce a pieno titolo in questa centralità dei processi educativi, del diritto all'istruzione/educazione/formazione e dei diritti culturali. Abbiamo già ampiamente argomentato come, tra l'altro, il Gran Libro sia culturalmente imprescindibile per la nostra tradizione occidentale.

⁸ «Dans le cadre général du droit à l'éducation, toute personne, seule ou en commun, a droit, tout au long de son existence, à une éducation et à une formation qui, en répondant à ses besoins éducatifs fondamentaux, contribuent au libre et plein développement de son identité culturelle dans le respect des droits d'autrui et de la diversité culturelle; ce droit comprend en particulier: a. la connaissance et l'apprentissage des droits de l'homme ; b. la liberté de donner et recevoir un enseignement de et dans sa langue et d'autres langues, de même qu'un savoir relatif à sa culture et aux autres cultures [...] (art. 6)».

⁹ UNESCO/UNICEF, *Un approccio dell'educazione per tutti fondato sui diritti dell'uomo*, 2007, p. 11.

¹⁰ AAVV., *La partecipazione dei genitori in ambito scolastico. Approcci innovativi per un'educazione di qualità*, Bergamo University Press, Bergamo 2001, p. 18.

Del resto l'impostazione ermeneutica inclusiva e olistica che qui abbiamo adottato, ci porta, ancora una volta, a raccogliere i frammenti, a tenere insieme, simbolicamente le varie istanze. Per questo se da una parte abbiamo privilegiato una lettura simbolico-interiore, sapienziale e spirituale, pure riteniamo prezioso il risvolto critico, socratico dell'educazione. Il binomio *mythos-logos* va tenuto insieme, armonicamente e non dualisticamente.

Tale atteggiamento da una parte è implicato nella pratica di lettura della *Bibbia*, proprio perché la sua "infinità" coinvolge il discernimento critico, obbliga a demitizzazioni e transmitizzazioni continue; dall'altra abbiamo bisogno di includere nelle ragioni del simbolo, che appartengono al *mythos*, quelle dell'esame critico, che appartengono al *logos*. Non l'uno senza l'altro.

Anche in questo senso ci sembra interessante prendere in considerazione, nella nostra esposizione, le posizioni di filosofe quali Martha Nussbaum e Luce Irigaray, che possono arricchire il presente discorso, anche con punti di vista diversi e legati, specie per la seconda, al pensiero di genere.

L'approccio inter/intraculturale del resto obbliga ad una costante apertura.

5.3.3. *La crisi dell'istruzione secondo M.C. Nussbaum*

È fondamentale rendersi conto che i processi educativi dovrebbero essere sempre più considerati centrali, e, per questo, curati, difesi, potenziati, in vista di un senso critico, di una liberazione da pregiudizi e luoghi comuni, della formazione di un futuro cittadino attivo, di un'apertura interculturale/intraculturale reale e fattiva, di una crescita interiore ed esistenziale.

Ma è pur vero che la crisi attuale è anche una crisi di istruzione. Abbiamo già citato la filosofa Martha Nussbaum in proposito. Ma le sue osservazioni sono così stringenti che vale la pena di rileggerle:

Ci troviamo nel bel mezzo di una crisi di proporzioni inediti e di portata globale. Non mi riferisco alla crisi economica mondiale che è iniziata nel 2008. In quel caso, almeno, tutti si sono resi conto della crisi in atto e molti governanti nel mondo si sono dati freneticamente da fare per trovare delle soluzioni: non trovarne avrebbe comportato gravi conseguenze per i governi, come in certi casi è avvenuto. *Mi riferisco invece a una crisi che passa inosservata, che lavora in silenzio, come un*

cancro; una crisi destinata ad essere, in prospettiva, ben più dannosa per il futuro della democrazia: la crisi mondiale dell'istruzione. Sono in corso radicali cambiamenti riguardo a ciò che le società democratiche insegnano ai loro giovani, e su tali cambiamenti non si riflette abbastanza. Le nazioni sono sempre più attratte dall'idea del profitto; esse e i loro sistemi scolastici stanno accantonando, in maniera del tutto scriteriata, quei saperi che sono indispensabili a mantenere viva la democrazia¹¹.

Per la Nussbaum la crisi dell'istruzione è anche (soprattutto) lo smantellamento dei saperi umanistici, che rappresentano una formazione imprescindibile, secondo la filosofa, per la natura interiore, morale, per il senso critico e per l'apertura multiculturale di una persona.

In questo senso la Nussbaum delinea una scuola che sappia fare tesoro della lezione socratica, che tutto mette in discussione, argomenta, sviscera. Dall'altra è necessario coltivare le arti e l'immaginazione, che mettono argine ad una visione meramente utilitaristica ed economicistica della realtà.

Per la Nussbaum è necessario tenere sempre a mente l'esortazione senecana: *colamus humanitatem*¹². Ecco perché la lezione dei classici appare imprescindibile: dall'idea aristotelica di «cittadinanza riflessiva», alla critica socratica e filosofica, o al cosmopolitismo stoico¹³. In tal senso è fondamentale anche la conoscenza dei classici delle altre civiltà, che siano d'Oriente o del Sud del mondo. Solo così si può favorire un'educazione capace di creare "cittadini del mondo", libera da errori sciovinisti o romantici, da atteggiamenti fondamentalisti oppure arcadici o scettici.

Per la Nussbaum un'educazione sana (anche nel senso di una sana democrazia) è quella che permette, tra l'altro, di:

- sviluppare la capacità degli studenti di vedere il mondo dal punto di vista di altre persone, in particolare di coloro che la società tende a raffigurare come inferiori, come "meri oggetti";
- insegnare a confrontarsi con le inadeguatezze e le fragilità umane, cioè insegnare che la debolezza non deve essere fonte di vergogna e che avere bisogno degli altri non è mancanza di virilità; insegnare ai bambini a non vergognarsi del bisogno e delle difficoltà, ma vedere tutto ciò come un'occasione di cooperazione e reciprocità;
- sviluppare la capacità di un'autentica sensibilità verso gli altri, vicini e lontani;

¹¹ M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 21 (nostro il corsivo).

¹² Cfr. M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 23.

- contrastare la tendenza a ritrarsi da minoranze per qualche motivo disprezzate, ritenendole “inferiori” e “contaminanti”;
- insegnare cose autentiche sui gruppi diversi (sulle minoranze razziali, religiose e sessuali; sulle persone disabili), così da controbattere gli stereotipi e il disgusto che spesso li accompagnano.
- incoraggiare la responsabilità, trattando ciascun bambino come un essere affidabile¹⁴.

5.3.4. Per un'educazione socratica pluralistica

Vediamo con più precisione cosa intenda la Nussbaum con questa attitudine socratica nell'educazione. Intanto,

Socrate ha detto che una vita che non si fondi sull'autoesame non vale la pena di essere vissuta [cfr. *Apologia 38a*]. In altri termini, passare la vita interrogando e interrogandosi non è soltanto utile, ma è indispensabile per vivere un'esistenza che abbia valore¹⁵.

L'ideale socratico della «vita esaminata» è interiore e profondamente politico: si tratta di una disamina costante dei propri presupposti, dei propri “miti”, per sottoporli ad una sana critica, non distruttiva, ma dinamica. Anche le tradizioni, le convinzioni ereditate dalla società, dall'educazione vanno continuamente sottoposte ad esame. Si tratta di uscire da un atteggiamento passivo, a-personale, per entrare in una logica diversa, e divenire padroni di se stessi. Anche gli stoici, seguendo gli insegnamenti socratici,

sostenevano [in proposito] che lo scopo principale dell'educazione fosse quello di contrastare la passività dell'allievo, stimolando a diventare padrone del proprio pensiero. Troppo spesso accade che le scelte e le affermazioni delle persone non appartengono realmente a loro. Le parole escono dalle loro bocche e le azioni vengono compiute dai loro corpi, ma quello che realmente esprimono queste parole e queste azioni potrebbe essere un riflesso della tradizione o delle convenzioni, potrebbe essere dettato dai genitori, dagli amici, dalla moda. Ciò accade perché queste persone non si sono mai soffermate a chiedersi in che cosa credono realmente o quali ideali sono disposti a difendere. [...] Gli stoici sostengono, con Socrate, che una vita del genere non è degna dell'umanità che è in loro, e nemmeno della capacità di pensare e di scegliere moralmente che tutti, senza nessuna esclusione, possiedono¹⁶.

¹⁴ M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 61.

¹⁵ M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, cit., p. 36.

¹⁶ *Ivi*, p. 44.

In questo senso, continua Nussbaum, per gli stoici

l'argomentazione critica rafforza la ragione e permette di essere più liberi – una trasformazione certamente notevole in una persona pigra e svogliata – e inoltre produce una modificazione nelle motivazioni e nei desideri dell'allievo¹⁷.

Questo nello stoicismo ha pure un forte rilievo politico. L'ira, la paura e l'invidia determinano anche la vita pubblica; in questo senso il lavoro educativo, anche sul pensiero, aiuta a dirigere queste passioni in modo che non diventino “anti-sociali”¹⁸.

Si tratta insomma di valorizzare gli *studia liberalia*, ma così come li descriveva Seneca a Lucilio: non cioè nell'accezione romana “elitaria”, come destinati alle classi sociali abbienti e “libere” della Roma antica, quanto piuttosto in quella che si rifà al senso letterale di *liberalis*,

letteralmente “liberatoria”, [...] quell[a] che rende gli allievi, capaci di farsi carico del proprio pensiero e di esaminare con occhio critico le norme e le tradizioni della società in cui vivono¹⁹.

Nussbaum enuclea alcuni punti nodali relativi all'educazione socratica, a partire dalla riflessione senecana, come da altri scritti stoici. Eccoli, in breve:

1. l'educazione socratica è diretta a ogni essere umano, senza esclusioni;
2. l'educazione socratica dovrebbe adattarsi alla situazione e al contesto in cui l'allievo è inserito;
3. l'educazione socratica dovrebbe essere pluralistica, cioè dovrebbe interessarsi allo studio di norme e tradizioni differenti;
4. l'educazione socratica impone che i libri non si trasformino in autorità;

Quest'ultimo punto in particolare può sorprendere se applicato alla *Bibbia*, che, nella nostra tradizione, è stata e in parte rimane ancora un “libro-autorità”, un “libro-norma”. Eppure, per come abbiamo presentato la lettura della *Bibbia* qui, sottolineandone le

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 45.

¹⁹ *Ivi*, p. 46.

innumerevoli sfaccettature, a partire dai “70 volti” di ogni singola parola della *Torah*, sappiamo che è possibile anche un’altra “visione”. L’esegesi diventa allora un esercizio socratico, dialogale, come ben mostra la tradizione ebraica, midrašica e soprattutto talmudica (ma sappiamo che le aperture qabbalistiche sono ancora più radicali). Non è infrequente trovare spiegazioni anche radicalmente contrastanti di uno stesso versetto, che pure entrano in dialogo tra loro, oppure sono lasciate lì, nel contrasto, per nuove, future interpretazioni²⁰.

Del resto il *lek leka* che abbiamo continuamente evocato nella nostra ricerca potrebbe essere inteso anche in senso socratico: vai verso di te, cioè verso il tuo senso critico, verso quello sguardo intimo, che è tuo, legato alla tua esperienza, al tuo essere, e che non deroga o delega a nessun altro il proprio ragionamento²¹. Ecco allora che il celebre passo senecano a seguire può aiutarci a vedere una nuova accezione di *lek leka*, così come il moto biblico può arricchire la pagina del filosofo spagnolo:

“Questo l’ha detto Zenone”; e tu, cosa dici? “Questo Cleante”; e tu? Fino a quando ti muoverai sotto la guida di un altro? Prendi il comando e pronuncia frasi che meritino di essere imparate a memoria, tira fuori anche qualcosa di tuo. Tutti costoro, mai autori, sempre interpreti, nascosti all’ombra degli altri, non nutrono, secondo me, sentimenti magnanimi e non hanno mai osato fare una buona volta quello che per tanto tempo hanno imparato. Hanno esercitato la memoria su concetti di altri; ma una cosa è ricordare, un’altra sapere. Ricordare è conservare i concetti affidati alla memoria; sapere, invece, è far propri i concetti senza dipendere dai modelli e senza guardare sempre al maestro. “Questo l’ha detto Zenone, questo Cleante”. Deve esserci una differenza fra te e il libro²².

²⁰ Sul fare esercizio filosofico con i Vangeli, cfr. ad es. É. Oudin, *Philosopher avec les Évangiles*, Eyrolles, Paris 2013.

²¹ Del resto questo «vai verso di te» non può che essere valorizzato, se si pensa alla svolta dell’ermeneutica contemporanea, che sempre più ha insistito sull’essere al mondo dell’uomo in quanto esistenza comprendente ed interpretante. È ancora una volta importante rilevare come questa sottolineatura da “mito del soggetto” dell’ermeneutica novecentesca non sia certo e comunque una novità assoluta. Essa è ben presente nell’ermeneutica antica, ma noi forse ora la vediamo meglio e con maggiore profondità. In qualunque caso l’antico nutre il moderno e viceversa, in continua crescita. Sulla “svolta” novecentesca, da non mitizzare per altro, cfr. anche M. Ferraris, *L’ermeneutica*, cit., pp. 10ss. Del resto anche Hegel scriveva: «Nella notte in cui fu tradita, la Sostanza divenne Soggetto» (F.G.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1996, pp. 1029 e ss.), il che non significa certo che il filosofo di Stoccarda stia dicendo esattamente la stessa cosa, sia nel senso del «vai verso di te» che in quello della svolta ermeneutica. Per altro la dialettica hegeliana è ancora forse troppo sostanzialista, rispetto all’*advaita*.

²² *Epistola* 33.

Anche Kant²³ può aiutarci a rileggere il «vai verso di te» persino in accezione illuministica²⁴, quando ci parla della

liberazione dell'uomo dallo stato volontario di minorità intellettuale. Dico minorità intellettuale, l'incapacità di servirsi dell'intelletto senza la guida d'un altro. Volontaria è questa minorità quando la causa non sta nella mancanza d'intelletto, ma nella mancanza di decisione e di coraggio nel farne uso senza la guida di altri. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto! Questo è il motto dell'Illuminismo.

La pigrizia e la viltà sono le cause perché un così grande numero di uomini, dopo che la natura li ha da un pezzo dichiarati liberi da direzione straniera (*naturaliter majorennnes*), restano tuttavia volentieri per tutta la vita minorenni; e perché ad altri riesce così facile il dichiararsene i tutori. È così comodo essere minorenni. Se io ho un libro che ha dell'intelletto per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che giudica del regime per me e così via, io non ho più alcun sforzo da fare. Se pago, non ho più bisogno di pensare: c'è chi se ne prende la briga per me. E che la maggior parte dell'umanità (tra cui tutto il bel sesso) tenga la liberazione non solo per incomoda, ma anche pericolosa, è cura dei sopradetti tutori, i quali si sono benignamente assunti la sovrintendenza. Dopo d'aver reso stupido il loro bestiame e d'aver impiegato ogni cura perché questi tranquilli esseri non osino muovere un passo fuori del carruccio da bambini, in cui li hanno chiusi, essi mostrano loro in appresso il pericolo che li minaccia se s'arrischiano a camminare da soli. Certo il pericolo non è grande e dopo qualche capitolombolo alla fine imparerebbero a camminare: ma un caso di questo genere li rende timidi e li dissuade generalmente da ogni ulteriore tentativo.

È quindi per ogni singolo cosa difficile l'uscire da questa tutela diventata quasi in lui natura. Egli l'ha anzi presa in affezione ed è per il momento realmente incapace di servirsi del suo intelletto, perché non vi è mai stato abituato. Le regole e le formule, questi strumenti meccanici dell'uso razionale o piuttosto dell'abuso dei suoi doni naturali, sono le catene che lo tengono in questa perpetua tutela. Chi

²³ Per altro, secondo Celada Ballanti, Kant è da inserirsi nella tradizione del pensiero religioso liberale, che annovera, tra gli altri, Cusano, Franck, Castellion, Spinoza, Lessing, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Dilthey, Troeltsch, Meinecke, Weil, Jaspers (R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., p. 42; ma cfr. anche *ivi*, p. 13 n. 11, dove si citano inoltre, almeno per alcuni aspetti della loro opera e del loro pensiero, Leibniz, Locke, Herder, Goethe, Schiller, Novalis, Schelling, Kierkegaard etc.).

²⁴ Per Marco Vannini non è sorprendente che l'Illuminismo, nella sua essenza, abbia addirittura contiguità con la mistica: esso smaschera una religiosità superstiziosa, che rischia di adorare fissamente idoli; fa quindi opera di verità e di emancipazione; riporta all'umano, al soggetto, che non deve essere inteso come soggettivismo etc. Anche la mistica libera, critica ogni idolatria (pure della ragione), emancipa, riconduce al soggetto (addirittura: al Soggetto Supremo che abita in noi), liberandoci dall'alienazione (e dall'entificazione dello spirito). Per Vannini il miglior Illuminismo e la mistica hanno in comune una dimensione di razionalità da ricondurre al *Logos* (cfr. M. Vannini, *Il Santo Spirito fra religione e mistica*, cit., pp. 9-34). Per quanto la *reductio ad rationem* (pure massimamente intesa) della mistica non ci convinca del tutto (resta almeno all'interno di un linguaggio tutto occidentale), pure le tesi vanniniane sono suggestive e sempre dottamente documentate. Cfr. anche le riflessioni di Celada Ballanti sul pensiero religioso liberale, che trarrebbe linfa dalla mistica, come dalla filologia, dall'Illuminismo, e, in generale, dalla filosofia (R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit.); v. anche *supra*, p. 127 n. 136.

le gettasse lungi da sé, non farebbe anche sopra il più piccolo fosso che un salto malsicuro, perché non avvezzo a liberi movimenti. Pochi sono perciò quelli che sono riusciti, per una autoeducazione del proprio spirito, a liberarsi dalla tutela e tuttavia ad acquistare un incedere sicuro [...]. Per questa illuminazione non s'esige tuttavia altro che libertà e invero la più innocente di tutte le libertà: quella di fare pubblicamente uso del proprio intelletto in tutti i punti. Io odo bene da tutte le parti esclamare: Non ragionate! Il militare dice: Non ragionate, ma fate l'esercizio! L'agente delle tasse dice: Non ragionate, ma pagate! Il prete dice: Non ragionate, ma credete! Qui abbiamo tante limitazioni della libertà. Ora quale limitazione è contraria alla illuminazione? E quale non vi è contraria, ma anzi vi contribuisce? Io rispondo: il pubblico uso della ragione deve sempre essere libero ed esso solo può servire ad illuminare gli uomini; l'uso privato della stessa deve invece essere spesso molto strettamente limitato, senza che ciò particolarmente nocca al progresso dell'Illuminismo. Io intendo per uso pubblico della ragione quello che uno ne fa, *come studioso*, dinanzi al pubblico dei lettori. Intendo per uso privato l'uso che egli deve fare della propria ragione in un dato posto od ufficio civile a lui affidato²⁵.

Per altro anche la sapienza d'Oriente di Chuang-Tzū ci ricorda come i libri non possano cogliere l'essenza del *Dao*, specie se intesi in modo cristallizzato e statico:

Il mondo apprezza i libri sul *Dao*. Ma i libri contengono solo parole. Ciò che nelle parole ha valore è il significato. Il significato insegue qualcosa, come ciò che insegue non può essere trasmesso dalle parole. Il mondo dà valore alle parole e tramanda i libri. Malgrado l'apprezzamento del mondo, ciò che è prezioso non sta nei libri. Ciò che il mondo considera prezioso non è ciò che veramente è prezioso²⁶.

E tornando in Occidente, potremmo citare, simile e diverso, Ralph Waldo Emerson:

Sono sicuro del fatto che andando molto solo, un uomo otterrà maggiore nobile coraggio in pensiero e parola di quanto possa ottenere dalla saggezza che sta nei libri. Egli arriverà a sentire Dio parlare così forte attraverso le sue stesse labbra come mai egli ha sentito dalla bocca di Mosé o Isaia o Milton²⁷.

e ancora:

La mia fiducia nell'utilità di un corso di filosofia è che lo studente potrà imparare ad apprezzare il miracolo della mente; conoscerà il suo sottile ma immenso potere, o inizierà ad apprenderlo; verrà a

²⁵ P. Martinetti, *Antologia kantiana*, Paravia, Torino, 1944, pp. 212-214.

²⁶ *Chuang Tzu (Zhuangzi)*, a c. di A. Shantena Sabbadini, cit., p. 124.

²⁷ Dal *Diario*, citato in B. Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, cit., p. 120.

sapere che è nel modo di vedere le cose, e in nessuna tradizione, che deve cercare cosa sia la verità; che la scorgerà nella fonte di tutte le tradizioni, e vedrà ognuna di esse come una migliore o peggiore dichiarazione delle sue rivelazioni; giungerà a fidarsi di essa completamente, come l'unica vera; a restare fedele a Dio contro il nome di Dio²⁸.

5.3.5. *Diventare cittadino del mondo*

La prospettiva interculturale e pluralistica sembra cruciale per Nussbaum, che si ricollega alle radici classiche di questa idea, rideclinandola nel contesto attuale. Ma come interpretare questa cittadinanza nel mondo? Ora

l'ideale classico del "cittadino del mondo" può essere inteso in due modi, così come l'idea di «coltivare l'umanità». La versione più rigida, e più esigente, prospetta l'ideale di un cittadino che sia fedele in modo primario a tutti gli esseri umani e le cui fedeltà nazionali, locali e di gruppo siano del tutto secondarie. La versione più attenuata ammette una pluralità di punti di vista alla base delle scelte prioritarie di ciascuno, ma afferma che, in qualsiasi modo ordiniamo questa fedeltà, dobbiamo riconoscere l'importanza della vita umana ovunque essa si presenti e considerarci legati da capacità e problemi comuni a persone che vivono anche a grande distanza da noi²⁹.

Nussbaum spiega che queste due versioni coesistono almeno da quando Cicerone cercò di attenuare l'assolutezza dell'ideale stoico per il pubblico romano. Per quanto la filosofa americana dica di preferire la versione più esigente, tuttavia si occupa soprattutto della versione attenuata. Per esercitare questa cittadinanza del mondo, Nussbaum vede tre capacità essenziali:

- a) quell'esercizio socratico continuo, di cui abbiamo parlato sopra, che porta a giudicare criticamente se stessi e le proprie tradizioni;
- b) la capacità di riconoscersi in legami molto più vasti di quelli nazionali: riconoscersi insomma esseri umani con altri esseri umani, in una costitutiva "alleanza" e nella necessità di un continuo e reciproco "svelamento"; questo porta anche ad un'apertura interculturale continua;

²⁸ R.W. Emerson, *Pensa chi sei. Poteri e leggi del pensiero, Istinto e ispirazione, Memoria*, cit., p. 6.

²⁹ *Ivi*, p. 24.

- c) un'immaginazione narrativa capace di farci mettere nei panni dell'altro, di capire la sua storia personale, di intuire le sue emozioni, i suoi desideri e le sue emozioni³⁰.

Ma queste capacità devono essere continuamente alimentate da una comprensione scientifica e da un'educazione liberale che sappia tenere insieme scienze umane e scienze sociali, dalla filosofia, alla politica, agli studi sulla religione, alla storia, all'antropologia, alla sociologia, alla letteratura, all'arte, alla musica, fino agli studi sul linguaggio e la cultura³¹.

Si capisce bene, proprio dall'ampiezza inter- e trans-disciplinare prospettata dalla Nussbaum, come un'ermeneutica pluralistica della *Bibbia* sia una tessera imprescindibile di questo mosaico, anche educativo, ma *in primis* umano.

5.3.6. Educare alla differenza e alla bellezza. Il pensiero di genere di Luce Irigaray

In questa prospettiva ci sembra interessante anche integrare quanto fin qui detto con alcune riflessioni del pensiero di genere di Luce Irigaray (= LI).

La filosofa francese collega strettamente differenza di genere e dialogo interculturale³². Inoltre, specie in scritti più recenti, si è occupata della questione educativa, sottoponendo a critica una scuola monosoggettiva e nella sua essenza maschile. Alcune intuizioni della filosofa sono poi qui da noi ulteriormente declinate in pratiche di lettura dialogale, a partire dalla *Bibbia* e da altri grandi testi (in specie miti) d'Occidente e d'Oriente.

Si vorrebbero mettere in dialogo le prospettive, recuperando, ancora una volta, anche la centralità (pure educativa) del simbolo e le possibilità sapienziali che offrono testi carichi di senso e insieme di bellezza.

In particolare ci si soffermerà su pagine che mostrino una visione del mondo non monosoggettiva, e androcentrica, ma bi-soggettiva, costruita insieme tra uomo e donna: miti, storie, narrazioni di coppie umane e/o divine. Questa bi-soggettività produce,

³⁰ Su questo tema, ma in generale sulla rilevanza dei saperi umanistici nella vita civile, cfr. anche M.C. Nussbaum, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 25-26.

³² Molti sono anche gli interventi di Luce Irigaray sulla questione dei diritti umani, che debbono sempre essere declinati, dal suo punto di vista, in un'ottica non monosoggettiva, ma a due soggetti, maschile e femminile.

secondo la filosofa, un terzo mondo inedito, che è la loro relazione e da essa nasce. È questa la «tri-logia del reale», infatti

pare allora che il reale si presenti in quanto almeno tre: un reale corrispondente al soggetto maschile, un reale corrispondente al soggetto femminile e un reale corrispondente alla loro relazione. Questi tre reali corrispondono dunque ciascuno a un mondo, tuttavia questi tre mondi interagiscono. Non si presentano mai come propri nel senso di indipendenti l'uno dall'altro. E, quando pretendono di farlo, falliscono uno di tre reali, falsando così l'insieme.

La costituzione di ciascun mondo, e il rapporto che i tre intrattengono, non possono fondarsi esclusivamente su una relazione al medesimo, al solo Medesimo, a cui ogni termine dovrebbe appropriarsi. Ciò distruggerebbe il reale che sono e che presentano nel mondo, nonché la relazione fra i differenti mondi. Per di più non c'è specchio che può render conto di questa trilogia che resta irrapresentabile³³.

Superare un'educazione monosoggettiva: rischi e opportunità dell'oggi

Più che mai oggi, secondo Luce Irigaray, l'educazione monosoggettiva (maschile e occidentale) va ripensata. I cambiamenti globali, i rischi e le opportunità che ci troviamo di fronte richiedono creatività, coraggio, un pensiero reale e una radicale trasformazione del nostro essere. Nessuna cultura ha il monopolio della “soluzione finale” (espressione che suona fin troppo sinistra). Tutti hanno bisogno di tutti.

Infatti i fronti aperti, che ci chiamano in causa, sono vari. Mi limito a citare i principali³⁴:

- la globalizzazione e l'iper-sviluppo delle tecnologie. I rischi di pensiero unico, oltre che di imperialismo culturale, sono spesso denunciati da LI;
- la sfida interculturale: la scoperta di culture diverse, la fine del “modello unico” occidentale;
- il problema ecologico, ormai ineludibile;
- la liberazione della donna da un assoggettamento a una funzione naturale³⁵.

³³ L. Irigaray, *La via dell'amore*, cit., p. 77.

³⁴ Queste riflessioni si integrano anche con quelle presenti nel capitolo 1 e spesso riprese all'interno di questa ricerca. Le riporto qui anche perché declinate secondo la prospettiva di genere.

³⁵ L. Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 10-11. Vorrei citare anche la liberazione del bambino, che significhi *P4C/Philosophy for Children*, una pedagogia finalmente liberante e non più persecutoria, la *Dichiarazione dei diritti del bambino* del 1959, ecc. Su questo tema, ampiamente sviluppato nella presente ricerca, v. *supra*, pp. 289ss. e *infra*, pp. 379ss.

Lo stato attuale della civiltà umana, in particolare occidentale e industriale, ha realmente bisogno di una nuova cultura, di una nuova educazione. Le forze “evolutive” esistono, ma si danno anche quelle “involutive”. Se non vogliamo abbandonarci all’entropia di pynchoniana memoria³⁶, dobbiamo ripensare creativamente la nostra tradizione, aprendoci al contributo delle altre culture. Ma anche, soprattutto, ci ricorda LI, dobbiamo tornare alla nostra natura, alla nostra identità sessuata, riscoprendola nella differenza. E coltivandola. Ripensare l’educazione è un compito tanto necessario – probabilmente ne va della nostra sopravvivenza – quanto grande, inesauribile. Bisogna quindi delimitare il campo: la scuola rimane forse il luogo-principe dell’educazione.

Dobbiamo “ritornare a scuola”, come ci suggerisce LI, e rifonderla.

Quelli che seguono sono alcuni spunti.

Verso una nuova educazione globale e a-dualistica

Ma quale educazione e quale scuola? Intanto dobbiamo vedere chiaramente il “ciò che è” della nostra educazione, per evidenziarne i limiti (senza disperderne i pregi). Probabilmente il nostro peccato originale è, secondo LI; il dualismo³⁷. Semplifico, certo: la tradizione occidentale ha venticinque secoli di storia, è grandiosa e conosce anche correttivi interni³⁸. Non c’è dubbio, però, che il tarlo del dualismo la abiti. Dualismi antichi: corpo-anima, natura-cultura, vita pubblica-vita privata, teoria-pratica, aldiquà-aldilà, religione (o morale)-politica, noi-gli altri e, naturalmente, uomo-donna.

Ne discende un’educazione frammentata e, quindi, una scuola frammentata. Si pensi, ancora, alle conoscenze tecniche che la scuola ci dà, ma alla sua incapacità di trasmetterci una cultura della relazione, della coltivazione delle emozioni, della custodia e della trasformazione della nostra energia³⁹.

Dobbiamo invece andare verso un’educazione sempre più ampia, anche secondo LI olistica⁴⁰. Un’educazione che sappia riarmornizzare e riarticolare il corpo, il cuore e lo

³⁶ Si cfr. il celeberrimo racconto *Entropia*, in T. Pynchon, *Un lento apprendistato*, Einaudi, Torino 2007, pp. 65-87 (ma la tematica “entropica” è presente in tutta l’opera pynchoniana).

³⁷ Anche qui tornano alcune riflessioni su dualismo e monismo che innervano tutto il nostro percorso di ricerca.

³⁸ Ancora la fondamentale distinzione tra Occidente e Occidenti!

³⁹ Sui modelli educativi che “spaccano in due” il bambino e tutti noi: L. Irigaray, *Teaching how to meet in difference*, in *Teaching*, Continuum, London 2008.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 203-205.

spirito⁴¹, che non separi più interiorità ed exteriorità, “dentro scuola” e “fuori scuola”, un’educazione che valorizzi la differenza e non la integri omologandola.

Ripensare la scuola a partire dalla differenza: il mistero dell’altro

La differenza e l’incontro con l’altro a partire dalla differente identità sessuata. Il mistero dell’altro. Il punto è capitale. Eppure la differenza continua a essere misconosciuta, se non negata. Anche a scuola. Perché? Scrive LI:

Si può pensare che non percepire [a scuola] la differenza tra soggettività maschile e femminile risulti da una storica separazione fra corpo e spirito nella cultura, dall’idea tuttora tenace che essere colti corrisponde ad avere vinto la corporalità, ad attenersi a idee e concetti estranei alla presenza concreta, perfino alla vita stessa⁴².

Ecco, dunque, ancora il dualismo che, in Occidente, s’incontra spesso con un’altra grande tentazione, apparentemente opposta: il monismo, che riconduce tutto all’Uno, al Medesimo, un pensiero monosoggettivo (maschile), dominante nella nostra cultura. Forse è un paradosso, ma monismo e dualismo si compenetrano⁴³ nella nostra tradizione e così nell’educazione e nella scuola.

Come questa visione del mondo si traduca in una “filosofia” dell’insegnamento, è presto detto. Eccone una breve fenomenologia:

L’insegnamento proposto agli allievi dei due sessi appare dunque un insegnamento definito a partire da una cultura maschile, ed esso è forse adatto all’educazione dei ragazzi e non necessariamente delle ragazze. Questo fatto si spiega facilmente da un punto di vista storico: non è da molto tempo che le ragazze frequentano la scuola.

Un simile insegnamento favorisce:

- la formazione del soggetto attraverso un sapere, sapere da acquisire, e non il suo divenire in funzione di relazioni con altri soggetti;
- il dominio del soggetto sul mondo più che il rispetto e la conoscenza della vita e dell’universo esistente;

⁴¹ Cfr. L. Irigaray, *La via dell’amore*, cit., p. 8.

⁴² L. Irigaray, *Chi sono io? Chi sei tu? La chiave per una convivenza universale*, Biblioteca di Casalmaggiore, Casalmaggiore 1999, p. 163.

⁴³ V. *supra*, pp. 181ss.

- l'acquisizione di strumenti, di conoscenze, di destrezze piuttosto che di regole di civiltà, in particolare per la vita comune;
- l'ingresso di ogni soggetto in un mondo di uno + uno + uno individui poco determinati se non dalle loro competenze, in particolare nell'uso di una tecnica e nella fabbricazione degli oggetti;
- l'assoggettamento a una tradizione piuttosto che la cura del presente e la costruzione di un futuro vivibile e più colto;
- l'acquisizione di idee e di nozioni astratte a discapito dell'attenzione all'ambiente concreto, ecc.

Nel nostro sistema educativo, la visione del mondo femminile è dunque fin dall'inizio sottomessa a una visione del mondo maschile⁴⁴.

Anche la scuola è dominata da questo “pensiero-unico” e rischia di essere solo allineata al sistema. Da una concezione dell'educazione oggettivante, competitiva, tecnicistica bisogna passare alla riscoperta della relazione, dell'intersoggettività, della differenza sessuata, del “diventa chi sei”, della «trilogia del reale». L'incontro con l'altro da me (a partire dall'identità sessuata) è anche incontro con le culture “altre”. L'educazione a un dialogo profondo e dialogale⁴⁵ – tra uomo e donna e con le altre tradizioni – è imprescindibile anche nella scuola.

In questo senso l'intuizione irigarayana della «trilogia del reale» è una straordinaria opportunità filosofica, ma anche educativa e, direi, vitale, di uscire dall'*impasse* dualistica e monistica. A questa trilogia del reale, a questo risveglio alla realtà (che è triplice, “trilogica”) dobbiamo educare noi stessi, le ragazze e i ragazzi.

La via della differenza e la via della bellezza: pratiche dialogali a scuola

La trasformazione richiesta è “teorica”, epistemologica, ma anche “attiva”: servono pratiche educative alternative (e non discorsi moralistici!). LI si è soffermata soprattutto sulla via “linguistica” e “civica”, come modo di scoprire la differenza e poi di “dialogarla”. Mi limito a citare, tra i tanti contributi, almeno il libro *Chi sono io? Chi sei*

⁴⁴ L. Irigaray, *La democrazia comincia a due*, cit., pp. 134-135.

⁴⁵ Cfr. R. Panikkar, *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., pp. 49-50; Id., *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, cit., pp. 66-67.

tu? *La chiave per una convivenza universale*, nato da un'esperienza diretta, da un "ritorno a scuola" di LI⁴⁶.

Ma le riflessioni della filosofa aprono molte prospettive. In questo senso la "via della differenza" deve coniugarsi con la "via della bellezza", dell'opera d'arte, del linguaggio letterario, mitico-religioso, soprattutto in chiave esistenziale e dialogica (e non meramente erudita!).

L'incontro, guidato dall'insegnante, con grandi testi poetici e con grandi "miti" fondatori d'Oriente e d'Occidente è una straordinaria possibilità di crescita, culturale e insieme interiore, relazionale e sapienziale, per i giovani della scuola secondaria (ma non solo). È un'educazione-iniziazione alla bellezza, alla lettura, al dialogo nella differenza, al simbolo, alla trasformazione, alle pratiche ermeneutiche. La classe può trasformarsi in una piccola "comunità di ricerca" di ragazzi e ragazze.

Non riporto qui solo una teoria, ma anche una pratica e un'esperienza (non solo mia, ma anche di altri). Teoria e prassi, insomma. All'interno dell'insegnamento di letteratura (dico italiana, ma potrei direi inglese, francese, ecc.), è più che mai necessario fare incontrare le ragazze e i ragazzi con la bellezza e la profondità esistenziale, sapienziale di alcuni testi debitamente scelti. La bellezza (della bellezza, della sapienza!) è potente. Bisogna confidare nella forza intrinseca di grandi testi poetici, mitico-religiosi, ecc.⁴⁷. L'insegnante guida discretamente la lezione, ma anche e soprattutto lascia "accadere", si ritira. È importante che tutti abbiano davanti a sé il testo scritto. E che sia letto a voce alta dall'insegnante. Senza particolare enfasi. Non è necessario essere attori. Piuttosto la lettura deve essere "partecipata interiormente". È un momento essenziale la lettura di un grande testo della tradizione umana d'Oriente o d'Occidente. Un piccolo rito. Una sorta di iniziazione che richiede attenzione. Da parte di tutti, *in primis* dell'insegnante.

I momenti di lettura del testo hanno una strana intensità: difficilmente in classe si raggiunge un'attenzione più alta. Le parole lette non sono mie, e io non ho qualcosa da

⁴⁶ L. Irigaray, *Progetto di formazione alla cittadinanza per ragazze e ragazzi per donne e uomini*, Regione Emilia-Romagna 1997, e i numerosi contributi in lingua inglese raccolti in L. Irigaray, *Teaching how to meet in difference*, cit., e in Id., *Conversations*, Continuum, London 2008.

⁴⁷ Il discorso può riguardare naturalmente la storia dell'arte, la musica, il cinema, ecc. Sul valore intrinsecamente sapienziale di certi testi e sulla lettura come "esercizio spirituale", cfr. almeno P.C. Bori *Per un consenso etico tra culture*, cit., pp. 8-21.

dimostrare o da difendere, io sono un tramite di un testo profondo e intenso. È una scoperta per tutti.

Bisogna far comprendere ai ragazzi e alle ragazze, senza dilungarsi troppo per altro, che la lettura di quel brano ci riguarda, tocca le nostre esistenze, le nostre relazioni, il nostro modo di pensare e di vivere. In questo senso non bisogna far naufragare il testo nelle note, nell'erudizione, nell'analisi.

Sia chiaro, però, che la lettura proposta non è ingenua. L'auscultazione tecnica di un testo è assolutamente necessaria. Scoprirne la tessitura fonica, retorica, la sapienza verbale, la musica, le strategie narrative. Così come approfondire il contesto, il pretesto, il genere letterario, ecc. Tutto questo è imprescindibile, ma, in qualche modo, successivo. Prima deve esserci il tocco misterioso della bellezza e della sapienza. Proprio perché il testo mi ha colpito, affascinato, commosso forse, desidero conoscerlo di più, discuterlo, commentarlo, "smontarlo" nella sua forma e nei suoi contenuti.

L'approccio esistenziale, direi quasi sapienziale, qui proposto, vuole essere dunque olistico, simbolico. Grandi simboli sono all'opera nei grandi testi e i grandi simboli ci parlano ci coinvolgono. Divengono modelli, archetipi virtuosi.

Il dialogo con la classe, tra insegnante e studenti, ma anche tra ragazze e ragazzi è fondamentale e va coltivato con attenzione. Da una parte spesso sorge quasi spontaneamente. Ad esempio, una volta letto il testo, si può semplicemente chiedere: "Cosa vi ha colpiti? Quale immagine? Quale parola vi ha toccati, stupiti? Magari anche qualcosa che non conoscete, che vi lascia perplessi o che non condividete. O una domanda. Parlate con libertà".

E spesso le mani si alzano, le voci si succedono, sensibilità femminili colgono alcuni aspetti, quelle maschili altri. L'insegnante lascia parlare, possibilmente tutti, suggerendo, invitando o non facendo. Dipende. Lui stesso partecipa alle domande, esponendosi. E spesso nascono nuove intuizioni sul testo. Anche l'insegnante scopre prospettive che non aveva considerato. Una piccola comunità ermeneutica, fragile, nascente, ma reale, si affaccia. Il lavoro può proseguire per ore, anche nei giorni successivi. Con pazienza, come fosse un'opera artigianale, e con fiducia nella bellezza e nella relazione che ci arricchisce e sorprende.

A livello metodologico e curriculare è forse auspicabile che il lavoro linguistico e civico sulla differenza e sull'incontro, di cui ci ha parlato LI, preceda quello qui

proposto; anche se le due “vie” in verità potrebbero essere sincroniche. Ricordo anche come, secondo LI, può essere fecondo l’esercizio fisico, il gioco per approfondire differenza e incontro. È necessario sperimentare, creativamente. Tutto può essere interconnesso.

“Vai verso di te”, “diventa ciò sei”, l’incontro con l’altro: bellezza, sapienza, differenza

Quali testi scegliere? La questione è decisiva e va approfondita. Le possibilità sono amplissime, massima la libertà. Quello che cerchiamo, però, è soprattutto bellezza e sapienza, ricchezza di senso e simbolo, risveglio (al mondo, alla relazione, all’altro) e differenza (dell’altro, dell’altra cultura).

In alcune opere più che altrove queste straordinarie forze sono attive e a disposizione del lettore attento. Ad esempio i testi sacri i miti le fiabe di ogni latitudine, le opere dei grandi geni dell’umanità: Omero, Virgilio, Dante, Shakespeare, ecc. (per restare in Occidente).

Nella *Genesi*, YHWH dice ad Abramo: “Vattene dal tuo paese” (12,1). Eppure in ebraico quell’imperativo – *lek leka* – significa, come sappiamo bene, anche «vai verso di te», cioè «diventa ciò che sei». Risvegliati al mondo, alla natura, all’altro, al presente⁴⁸.

Fare esperienza di questi grandi testi significa anche incontrare le altre culture, oltre che riscoprire in profondità la propria. Entrare in risonanza con grandi miti di altre civiltà, con pagine di sapienze altre è un passo decisivo per un’educazione veramente umana, relazionale ed interculturale.

Alcuni esempi: grandi coppie umane (e/o divine) d’Oriente e d’Occidente

Il percorso testuale qui proposto è incentrato su grandi coppie maschili e femminili (umane e/o divine), che possono aiutare i giovani a riflettere sulla relazione, a imparare ad amare, ad aprirsi alla differenza sessuata e interculturale. In particolare ci soffermerà su:

⁴⁸ G. Vacchelli., *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 240ss.

- Dante e Beatrice: un'iniziazione femminile alla trilogia del reale⁴⁹;
- Brevi cenni poi ad altri grandi "miti" occidentali e orientali: coppie divine e donne iniziatrici del Vicino e dell'Estremo Oriente;
- il biblico *Cantico dei Cantici*.

Dante e Beatrice: un'iniziazione femminile

Nell'opera di Dante si trova qualcosa di molto raro nella tradizione occidentale e più comune in quella orientale: una donna iniziatrice e guida spirituale, tema caro a LI⁵⁰. Questa donna *in primis* è Beatrice, che compare nella giovanile *Vita Nuova* e che è il centro del supremo poema, la *Commedia*, compimento poetico, interiore e sapienziale di una vita intera.

La centralità della donna in Dante è costante: i tre capolavori in volgare – la *Vita Nuova*, il *Convivio* e la *Commedia* – sono (anche) storie di incontro, di ricerca, di relazione (sofferita pure, mai irenica), tra l'uomo e la donna, tra Dante e la sua amata, quale ne sia il nome, quale il significato. Perché certo questi incontri diventano anche simboli, queste donne e Dante stesso si trasfigurano, ma mai cessano di «essere due», uomo e donna nella loro misteriosa differenza e nel loro continuo richiamarsi.

Se è vero, come scrive con cosciente provocazione LI, che «l'altro in quanto tale è stato escluso dall'elaborazione della cultura occidentale»⁵¹. Dante ancora di più risalta per la sua originalità e ci mostra una via alternativa alla prigionia e al ritorno del Medesimo, dell'Unico.

L'estasi dell'incontro: un evento meraviglioso e tremendo

[L'incontro tra uomo e donna] è straordinario, sovra-umano, meraviglioso e tremendo⁵².

⁴⁹ Si ricordi che Dante è probabilmente il più grande ri-scrittore della Scrittura in Occidente. La stessa vicenda amorosa beatriciana è senz'altro esemplata, tra l'altro, a partire dall'archetipo del *Cantico dei Cantici*: insomma la *Bibbia* è sempre al centro.

⁵⁰ L. Irigaray, *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Roma, Manifesto libri, 1997, pp. 78-87.

⁵¹ Id., *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 128.

⁵² *Ibidem*, p. 48.

Dante narra almeno tre “incontri” con Beatrice⁵³. E difficilmente potremmo trovare meglio descritta questa dinamica misteriosa, di *fascinosum et tremendum*, che costituisce l’incontro.

Citerò solo qualche verso dello straordinario “ritorno di Beatrice” nel XXX canto del *Purgatorio* (tutta la *Commedia* di fatto è un viaggio d’amore per rincontrarla: 63 canti di separazione e preparazione, fino al rivederla nel XXX appunto):

Sovra candido vel cinta d'uliva
donna m'apparve, sotto verde manto
vestita di color di fiamma viva.
E lo spirito mio, che già cotanto
tempo era stato ch'a la sua presenza
non era di stupor, tremando, affranto,
sanza de li occhi aver più conoscenza,
per occulta virtù che da lei mosse,
d'antico amor sentì la gran potenza.
Tosto che ne la vista mi percosse
l'alta virtù che già m'avea trafitto
prima ch'io fuor di puerizia fosse,
volsimi a la sinistra col respitto
col quale il fantolin corre a la mamma
quando ha paura o quando elli è afflitto,
per dicere a Virgilio: 'Men che dramma
di sangue m'è rimaso che non tremi:
conosco i segni de l'antica fiamma' (*Pg* XXX, 31-48).

Sconvolgimento dell’innamoramento, *dérèglement de tous les sens*, certo, ma non è solo (?) una fenomenologia dell’innamoramento quella dantesca. È altro, è di più: è estasi dell’incontro, è compartecipazione di desiderio, emozione, trascendenza, respiro, silenzio, parola, ascolto (o attesa, preparazione ad esso). Anche la natura partecipa: siamo nel giardino dell’Eden! Trascendenza orizzontale (dell’altro) e verticale (Amore, il mistero divino nascosto che pure partecipa all’incontro). Estasi. Infatti,

⁵³ I due primi fondamentali incontri in *Vita Nuova* (cc. II e III) e *Pg* XXX. Ma si danno anche altri incontri in *Vita Nuova*, oltre alla «mirabile visione» del c. XLII.

l'altro mi strappa alla fatticità, almeno nell'istante dell'incontro, se io mi apro alla trascendenza che egli è per me. [...] Ciò disorienta la nostra logica. [...] Un'altra logica è da inventare⁵⁴.

L'incontro con Beatrice (e il ritorno a lei) è iniziazione a vita nuova, «una fragile vita nuova, [che deve] essere cullata fra noi, come generazione di noi stessi»⁵⁵. Una vita nuova fragile e insieme travolgente. Ma cos'è l'iniziazione femminile che Dante vive e qual è il ruolo di Beatrice? Eccoli:

Lei conduce il soffio dell'uomo dalla vitalità naturale o dall'energia fabbricata alla vita interiore: vita legata al centro – o *cakra* – del cuore, della parola, dell'ascolto e del pensiero. L'amor e carnale diviene così via spirituale per l'energia, la carne diviene spirituale e anima grazie al corpo stesso, amato e rispettato nella sua differenza, anche a livello di soffio. [...] Fra l'uomo e la donna, l'amore, compreso quello carnale, può risvegliare a una trascendenza che corrisponda al regno dello spirito, cioè del soffio spirituale, dell'anima come soffio⁵⁶.

Si affaccia qui una cultura del desiderio, della sua trasformazione e condivisione che ancora noi di fatto non conosciamo. Un cammino di verticalizzazione dell'energia, senza solo sublimarla, senza farne solo dimensione *agapica*, senza disperdere l'*eros* e pure trascendendolo.

La trilogia del reale: aldiquà, felicità e realizzazione

Il Paradiso in Dante non è rimandato all'aldilà, ma riguarda l'aldiquà. Troppe volte dimentichiamo che lo scopo della *Commedia* è la felicità – *remove vivere in hac vita* [in questa vita, non nell'aldilà!] *de statu miserie et perducere eos ad felicitatem*. Così Dante in *Epistola XIII*, XXIV-XV, viii, così Luce Irigaray in tanti passi della sua opera. L'uomo e la donna non “esseri-per-la-morte”, come vuole Heidegger, ma -per-la-felicità!

E questo Eden cos'è? E il *Paradiso* che Dante scriverà, la terza cantica, cosa rappresenta? Un nuovo mondo, inedito, inesplorato, incognito, diveniente che Dante scopre con Beatrice. Il tre della *Commedia*, quel “3” che la innerva tutta (3 regni, le

⁵⁴ L. Irigaray, *Condividere il mondo*, cit., pp. 85-86; 90.

⁵⁵ *Ivi*, p. 52.

⁵⁶ *Id.*, *Tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 86-87.

terzine, le 3 donne, ecc.), ci richiama continuamente a quella «trilogia del reale», che finalmente negli ultimi canti del *Purgatorio* e per tutta la terza cantica si dispiega: «un reale corrispondente al soggetto maschile [Dante], un reale corrispondente al soggetto femminile [Beatrice] e un reale corrispondente alla loro relazione»⁵⁷, di cui il simbolo più affascinante nella *Commedia* è il Paradiso.

Nello straordinario cammino a due di Dante e Beatrice, un essere due e uno insieme nella differenza e nel mistero del terzo che si crea (senza mai annullare la differenza stessa, ma pure senza farne un dualismo lacerante), avviene l'iniziazione. Con Beatrice, in Beatrice Dante canta il risveglio dei sensi, la carne trasfigurata, la trascendenza non solo verticale, ma anche orizzontale e sensibile, l'invisibile nel visibile, ecc. È questo il paradiso, la trasfigurazione, l'incarnazione del mistero della relazione, dell'«essere due»!

Coppie umane e divine d'Oriente

Nelle tradizioni del Vicino ed Estremo Oriente, è molto frequente incontrare coppie umane e/o divine (assai più rare nella nostra tradizione, specie cristiana) e donne iniziatrici.

In India, ad esempio, la relazione con Dio è spesso raffigurata come un incontro tra amanti. Numerose sono poi le coppie divine che costellano il grandioso pantheon indico: si pensi almeno a Śiva-Śakti e a Śiva-Parvati. Nel *Ramayana*, al centro è la storia del principe *Rama* e della sua amata, *Sita*, secondo alcune interpretazioni incarnazione di Lakṣmi, eterna consorte di *Visnu*⁵⁸.

Nel buddhismo le *Dakini*, divinità femminili, ma anche donne e forze della natura, sono in grado di risvegliare le forze dormienti che giacciono nel nostro profondo. Potrei citare poi la *Daena* dello zoroastrismo, donna divina iniziatrice, o la *Fravarti* di ogni fedele d'amore, ossia l'entità femminile che è al tempo stesso il suo archetipo e il suo Angelo-Guida. Per il grande sufi Ibn 'Arabī l'iniziazione, similmente a Dante, avviene attraverso una donna, la bellissima Nizam.

⁵⁷ Id., *La via dell'amore*, cit., p. 77.

⁵⁸ Per la figura della Divina Śakti e di altre grandi Dee (specie nel tantrismo del Kashmir), cfr. J. Varenne, *L'insegnamento segreto della Divina Shakti. Antologia di testi tantrici*, Ed. Mediterranee, Roma 2010.

Tra gli spunti citati, ci soffermiamo, esemplarmente e per brevi cenni, sulle figure delle *Dakini* e sull'amore cantato da Ibn 'Arabī.

L'iniziazione delle Dakini

Ci occupiamo qui delle *Dakini* in ambito buddhista (infatti esse sono adorate anche nell'induismo con particolare riferimento a *Kali*). Come accennato, la *Dakini* è una complessa figura di divinità femminile. *Dakini* è una traduzione della parola tibetana *khandroma*, che letteralmente significa “colei che attraversa il cielo”, o “colei che si muove nello spazio”. Qualche volta, più poeticamente, si traduce “danzatrice del cielo” (e nella nostra tradizione occidentale potremmo pensare a una sorta di equivalente angelico). La *Dakini* è probabilmente la più importante manifestazione del principio femminile nel buddhismo tibetano. Molte donne illuminate della tradizione buddhista tibetana sono state riconosciute come incarnazioni di una *Dakini*. Per lo più tali donne mostrano una predilezione per la vita solitaria in una caverna, luogo del femminile archetipico.

Nelle storie dei grandi santi del Tibet, la *Dakini* appare in momenti particolari. Tali incontri si rivelano spesso come una sfida “sconvolgente” per il praticante, che troppe volte rischia di voler fissare il mistero della realtà in concetti. L'incontro può essere con una *Dakini* umana, ma anche avvenire in sogno o in una visione, che svanisce dopo che il messaggio è giunto. Queste “manifestazioni” hanno spesso una qualità concreta, penetrante e capace di trasformare. Attraverso la *Dakini* si dischiude il regno dell'intuizione, si “apre” una conoscenza non solo concettuale, ma più alta, che permette all'iniziando di non rimanere incagliato in un sapere teorico e non vissuto.

Le *Dakini* in questi frangenti possono presentarsi in modo duplice, secondo un aspetto luminoso oppure oscuro (ma per la vita, non per la morte). Del resto in molte tradizioni il divino presenta un “lato della misericordia”, ma anche quello “del rigore, del giudizio”. Ecco allora che la *Dakini* può giungere con l'apparenza di una giovane donna, di una ragazza. Porta gaiezza, vicinanza, vita, ma anche sconvolge le tue abitudini. È imprevedibile, e continuamente “gioca scherzi”. È una novità costante, che può aprirti a nuovi stati di coscienza e di maturazione.

Altre volte la *Dakini* giunge al saggio in meditazione sotto le spoglie della *vecchia megera*, una sorta di “strega positiva”, l’altro lato della Beatrice luminosa. Così, nella vita di Naropa, monaco e mistico buddhista (956–1041), fondamentale fu l’incontro con una *Dakini* dall’aspetto brutto e inquietante. Un giorno infatti, mentre il monaco stava studiando il *dharma*, cioè gli insegnamenti del Buddha, una *Dakini* gli apparve improvvisamente e gli chiese se avesse capito le parole che leggeva. Naropa le disse di sì, e lei sembrò felice della sua risposta, ma subito scoppiò in lacrime quando lui aggiunse che ne comprendeva anche l’intimo significato. La *Dakini* gli disse allora che lui era sì un grande studioso, ma anche un bugiardo, e che l’unico che aveva capito gli insegnamenti del *dharma* era suo fratello, Tilopa. Naropa comprese allora che la sua conoscenza era stata solo mentale e non profondamente vissuta. Si mise alla ricerca di Tilopa, affrontando dure prove per raggiungere il maestro e divenire lui stesso, alla fine, un grande “iniziato”⁵⁹.

Ibn ‘Arabī e Nizam, un’“altra Beatrice”

Di straordinaria bellezza e di grande rilevanza euristica per il tema qui trattato è l’incontro di Ibn ‘Arabī (1165-1240) con l’incantevole e saggia Nizam bint Rustum, giovane sufi iraniana e creatura «d’intelletto d’amore». Ne nasce una delle opere più affascinanti del grande maestro islamico, *L’interprete dei desideri*, un originale prosimetro in cui i versi d’amore per Nizam sono commentati in prosa dallo stesso Ibn ‘Arabī, ermeneuta di se stesso (come Dante nella *Vita Nuova*)⁶⁰. A tutt’oggi per altro manca un serio studio interculturale (almeno comparativo) con il *libello* dantesco e con il grande compimento dell’amore per Beatrice nella *Commedia*⁶¹.

Ibn ‘Arabī vede apparire per la prima volta Nizam, quando egli ha 37 anni, durante un pellegrinaggio alla Mecca, nell’anno 1202 d.C. Così scrive in proposito:

⁵⁹ J. Simmer-Brown, *Dakini's warm breath: The feminine principle in Tibetan Buddhism*, Boston & London, Shambhala Publications, 2002; una presentazione semplice ma accurata anche in <http://en.wikipedia.org/wiki/Dakini>.

⁶⁰ Ibn ‘Arabī, *L’interprète des désirs*, Paris, Albin Michel, 1996, trad. it. a cura di R. Rossi Testa e G. De Martino, *L’interprete delle passioni*, Milano, Urra-Apogeo, 2008.

⁶¹ Senza dimenticare il prosimetro del *Convivio*, dove al centro c’è un’altra figura femminile, la «donna gentile», immagine della Sapienza e della Filosofia.

Era una vergine, snella fanciulla, che avvinceva con i lacci d'amore chiunque contemplasse, e la cui sola presenza era ornamento dei conviti e meraviglia per gli occhi [...]. L'assunsi come modello di ispirazione per questo libro composto di poesie cortesi di dolci concetti, per quanto in essa non sia riuscito a esprimere una parte delle emozioni amorose che emanano da questi tesori e da queste realtà preziose. Ho allora voluto esprimere il generoso amore che sentivo per lei e mostrare il ricordo che la sua amicizia lasciò nella mia memoria del suo spirito affabile, del casto e pudico sembiante di quella fanciulla vergine e pura⁶².

Anche l'incontro del grande sufi, come quello dantesco, appare carico di sensi terreni e spirituali, di incanto estatico e metafisico⁶³. Non a caso Nizam significa Armonia, ed è evidente che la figura terrena della fanciulla sia anche potentemente trasfigurata: essa è una teofania (Corbin), è figura d'Amore e di Sapienza, è, come dice Ibn 'Arabi stesso, «Occhio del Sole⁶⁴ e dello Splendore». Essa, creatura di una bellezza e di una spiritualità eccezionali, rappresenta se stessa, una donna, e l'Essenza assoluta, la Presenza divina nella manifestazione universale. E il «Fedele d'Amore»⁶⁵ vive staticamente in lei e con lei un'esperienza che lo trasforma portandolo in un'intimità "femminile" con il Divino, "perforando" così, paradossalmente, l'assoluta trascendenza del Dio islamico.

Il Cantico dei Cantici e la Sulamita

Per finire, nel *Cantico dei Cantici*, testo capitale della nostra tradizione occidentale, ma spesso così misconosciuto, ancora una volta una donna è al centro. la Sulamita. In qualche modo ancora una donna iniziatrice. L'incantevole poema è poi, di fatto, l'unico testo completamente dialogato del canone biblico. L'incontro tra l'amato (tradizionalmente Salomone) e la Sulamita è sconvolgente. Tutta la natura partecipa all'incontro. Il *Cantico* è anche un risveglio al mondo naturale e al mistero divino, così nascosto apparentemente, ma così presente nella relazione tra i due. Ancora la trilogia del reale?

⁶² Ibn 'Arabi, *L'interprete delle passioni*, cit., p. VII, n. 1.

⁶³ Anche per Ibn 'Arabi nella letteratura critica si ripropone la *vexata quaestio*, già "denunciata" per Dante, se l'amore per Nizam sia solo mistico o anche profano. Il tarlo dualistico ancora si insinua.

⁶⁴ Si noti che in arabo *shams*, «sole» è di genere femminile.

⁶⁵ È la stessa espressione che torna più volte nella *Vita Nuova* dantesca.

Vorrei soffermarmi solo su un versetto, che credo in sintonia con le intuizioni di LI.
In Ct 2,10 (e 13) è scritto:

Alzati, amica mia,
mia bella, e vieni!

L'amato si rivolge alla Sulamita invitandola all'incontro, a uscire (da casa, da sé). Eppure, lo sappiamo, l'incontro deve sì essere apertura all'altro, ma anche custodia di sé, del proprio respiro. Posso perdermi, disappropriarmi. E l'altro può appropriarsi di me. Dominare. Questa chiamata "esterna" dell'amato ha le sue insidie per tutti, per lei, per lui. Eppure in ebraico, già sappiamo, la frase *qumi lak [...] uleki lak* si potrebbe anche tradurre: «Risvegliati, amica mia, mia bella e vai verso di te»*.

Così non è descritto qui un amore possessivo (di lui) o dove lei si annulla. Da una parte lui dice: alzati, vieni, verso di me, ma anche, dall'altra, risvegliati e vai verso di te. Incontrandomi ti apri, ma anche incontrandoti, ti apri, a te, a me e io pure cresco se tu ritorni a te. Nel rispetto, nella bellezza, nella natura, nella felicità⁶⁶. Forse è come dire: Io amo a te!

È tutto. Ecco alcuni passi concreti e possibili per una nuova *paideia* nella scuola, per un'educazione olistica, interiore e "politica", estetica e attiva, relazionale e civile.

Infatti, quando entriamo in profondità nella relazione con l'altro, a partire dall'altro differentemente sessuato, scopriamo che tutto è collegato, che il privato, l'intimo è anche politico (e viceversa). Che la relazione è primordiale.

⁶⁶ Per un approfondimento del significato simbolico e interiore del passo (e del *Cantico* tutto), cfr. G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 61-88.

5.4. BIBBIA E DIRITTI UMANI E CULTURALI

5.4.1. Una lettura pluralista e simbolica della Bibbia come diritto culturale

Tutti i diritti dell'uomo sono fondamentali, indivisibili e interdipendenti, e non si tratta certo di fare fatue classifiche, tuttavia non c'è dubbio che i diritti culturali ne costituiscano una vera e propria «pietra angolare», un imprescindibile «nodo di libertà»⁶⁷. La loro importanza, intrinseca ma anche crescente, è legata a questioni planetarie quanto mai urgenti oggi: in sintesi una cultura della pace e del dialogo, che sappia armoniosamente declinare particolarità e universalità, diversità e uguaglianza, identità e pluralismo, senza cadere in identitarismi fondamentalistici o in anomismi pericolosi⁶⁸. È in gioco, l'abbiamo già detto, l'esistenza stessa del nostro pianeta.

I diritti culturali sono poi, costituivamente, al crocevia di discipline diverse: diritto filosofia antropologia scienze politiche ed economiche, teologia, osservazione del territorio⁶⁹ etc., che sempre più devono imparare a dialogare tra loro in un'ottica più transdisciplinare che solo interdisciplinare. Il *colligite fragmenta* panikkariano, come sappiamo, ci invita a raccogliere i frammenti delle culture, delle discipline, delle tradizioni, per ricomporle creativamente. Anche le cattedre UNESCO si sono spesso richiamate a questo scopo⁷⁰.

Anche in questo senso allora, e l'abbiamo ripetuto spesso, nuovi orizzonti ermeneutici per la lettura della *Bibbia* sono non tanto (e non solo) una questione tecnica, quanto esistenziale, educativa, “politica” (*lato sensu*) che può contribuire alla cultura di pace, “simbolica” e dialogale fin qui descritta. Sappiamo bene poi che la *Bibbia* è un testo imprescindibile da tanti punti di vista. Riassumendo, coinvolge infatti:

⁶⁷ Cfr. M. Borghi – P. Meyer-Bisch (éd.), *La pierre angulaire. Le «flou crucial» des droits culturels*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 2001; J.B. Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit.; cfr. anche naturalmente *Les Droits culturels. Déclaration de Fribourg* 7-8 maggio 2007, e i documenti di sintesi sul tema in <http://www.unifr.ch/iiedh/fr/publications/documents-de-synthese>.

⁶⁸ J.B. Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit., p. 5.

⁶⁹ S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – C. Bieger-Merkli – A. Sow (éd.), *Droits culturels et traitement des violences. Actes du Colloque international (Nouakchott, 9-11 novembre 2007)*, cit., p. 2; cfr. anche il cenno in L. Vigano, *La participation aux processus économiques et financiers dans le développement*, in S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – J. Bouchard (éd.), *La démocratisation des relations internationales. Actes du Colloque international (Bergamo, 23-25 octobre 2008)*, cit., p. 73.

⁷⁰ Cfr. ad es. «L'enjeu des Chaires UNESCO est peut-être de contribuer à réintégrer entre eux, sans mélanger, les différents domaines culturels: sciences, arts, religions, modes de vie, etc.», in S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – J. Bouchard (éd.), *La démocratisation des relations internationales. Actes du Colloque international (Bergamo, 23-25 octobre 2008)*, cit., p. 60-1.

a) un livello religioso. La *Bibbia* è il testo-cardine dell'ebraismo e del cristianesimo, e, indirettamente dell'islam. La *Bibbia* insomma è un testo sacro, o così inteso da molti. Il fattore "religione" non può essere eluso. L'elemento religioso poi, considerato in senso lato, è costitutivo di ogni civiltà e non può essere analizzato solo con categorie storiche e sociologiche (che pure sono molto importanti)⁷¹.

b) un livello culturale: *Bibbia* come paradigma di molta cultura occidentale;

c) un livello esistenziale-sapientziale e, in senso lato spirituale: *Bibbia* come testo interpellante, che tocca le grandi domande dell'uomo. In questo senso è un testo sia particolare (per origini, genesi etc.), sia universale e pluralistico.

La tesi di fondo è che una lettura non identitaria, ma piuttosto aperta, intra-interculturale, pluralista, simbolica ed interiore della *Bibbia*, come quella fin qui descritta, sia, oggi, un vero e proprio diritto culturale.

5.4.2. Il "vai verso di te", l'età del soggetto, e l'approccio delle capacità

Tutto questo va inserito nel contesto ampiamente analizzato e spesso ricordato nella nostra ricerca: Alain Touraine, come sappiamo, descrive il nostro tempo non solo come un'età globalizzante in cui la disgregazione delle categorie precedenti (il religioso, il politico, il sociale) è ben evidente. Non solo frammentarismo e spinte distruttive ci abitano. La nostra è anche «l'età del soggetto», l'età cioè in cui la persona si scopre dotata di diritti, in cui cerca di essere attore libero della propria vita, in cui cerca di ritornare creativamente a sé, di essere se stesso⁷². In essa è operante anche quel «mito della libertà»⁷³, che va via via sempre più affermandosi. Come sappiamo poi l'accezione (panikkariana) qui da noi tante volte rimarcata della religione è proprio quella di un'istanza originaria, antropologica e spirituale (non confessionale), di liberazione dell'umano (e del cosmico). Anche queste sottolineature ci aiutano a connettere "omeomorficamente" l'esperienza biblica di individuazione e libertà alla dimensione dei diritti umani e culturali⁷⁴.

⁷¹ Cfr. R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, cit., pp. 304ss.

⁷² Cfr. A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale*, cit., pp. 130-131.

⁷³ Cfr. R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, cit., p. 413ss.

⁷⁴ Cfr. Sul rapporto religione, libertà e coscienza, rimandiamo anche al già citato J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit.

Potremmo citare anche il concetto di *empowerment*⁷⁵, che fa riferimento all'accrescimento spirituale, politico, sociale o della forza economica di un individuo o una comunità. Spesso tale concetto è legato allo sviluppo della fiducia nelle proprie capacità. In questo senso potremmo anche parlare di sviluppo umano.

L'*empowerment* può quindi definirsi come un processo che dal punto di vista di chi lo esperisce, significa “*sentire di avere potere*” o “*sentire di essere in grado di fare*”.

È un concetto multilivellare, che rinvia ad un livello individuale e ad uno sociale e di comunità; vi convivono, per così dire, il senso di padronanza e di controllo raggiunto dal soggetto (livello psicologico), e le risorse/opportunità offerte dall'ambiente in cui il soggetto vive (livello sociale e di comunità).

Strettamente collegato all'*empowerment* sta la nozione di *capacità – capabilities* – teorizzato da Amartya Sen e rivisitato da Martha Nussbaum⁷⁶.

Non si tratta naturalmente di una facile assimilazione: la prospettiva funzionalistica di Sen e quella “neo-aristotelica” della Nussbaum sono senz’altro cose molto diverse dalla prospettiva interiore e trasformativa del “vai verso di te” biblico. D’altro canto Sen considera le capacità anche come un «potere interno al soggetto», ricordandoci che ciò che conta, al di là del benessere, è la libertà di essere un attore (*agency*).

5.4.3. Ancora sull’approccio delle capacità secondo Martha Nussbaum

Alla base dell’«approccio della capacità», formula che la Nussbaum preferisce anche a quella di sviluppo umano (perché, tra l’altro, più precisa e più inclusiva)⁷⁷, sta la seguente domanda: che cosa può fare o essere ciascuna persona? In altre parole

⁷⁵ *Empowerment* = letteralmente «rendere potenti, abili e capaci di». Cfr. ad es. HDR – PNUD 2010, pp. 66ss. (http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Complete_reprint.pdf); anche *Literacy Initiative For Empowerment (Life) 2010 – Regional Mid-Term Evaluation*, disponibile all’indirizzo <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002147/214701E.pdf>

⁷⁶ Per una prima conoscenza del *capabilities approach* cfr. ad es. A.K. Sen, *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna 1986; Id., *La disuguaglianza*, il Mulino, Bologna 1992; M.C. Nussbaum, *Giustizia Sociale e Dignità Umana*, il Mulino, Bologna 2002; Id., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2011; cfr. anche S.F. Magni, *L’etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna, 2006. Per una critica del concetto di *empowerment/capacitazione* da un punto di vista economico, se non esca da una concezione che dà ancora troppo spazio allo “strapotere” del mercato, cfr. R. Petrella – B. Amoroso, *Liberare la società dall’impoverimento. Dichiariamo illegale la povertà-Banning the poverty 2018*, Ass. Monastero del Bene Comune, Verona 2012, pp. 43-45.

⁷⁷ Per la filosofa statunitense ad esempio anche gli animali vi sono inclusi.

l'approccio considera *ogni persona come un fine*, chiedendosi non tanto quale sia il benessere totale o medio, bensì quali siano le opportunità disponibili per ciascuno. È *incentrato sulla scelta o libertà*, ritenendo che il bene fondamentale delle società consista nella promozione per le rispettive popolazioni di un insieme di opportunità, o libertà sostanziali, che le persone possono poi mettere in pratica o meno: la scelta rimane comunque la loro. Quindi l'approccio punta al rispetto del potere di definizione di sé delle persone. Esso è decisamente *pluralista rispetto al valore*: ritiene che le acquisizioni di capacità centrali delle persone siano differenti per qualità, non soltanto per quantità; che non sia possibile ridurle, senza distorsioni, a un'unica scala numerica⁷⁸.

Per la Nussbaum questo approccio della capacità è strettamente legato alla giustizia sociale, ai diritti umani e alla dignità di ciascuno, uomo e donna. Si tratta di una interconnessione radicale e fondamentale⁷⁹. Ma ancora la filosofa torna a chiedersi cosa siano le *capacità*. E così risponde:

Sono le risposte alla domanda: cos'è in grado di fare ed essere una persona? In altre parole, esse sono ciò che Sen chiama «libertà sostanziali», un insieme di opportunità (generalmente correlate) di scegliere e agire. In base a una formulazione standard di Sen, «la “capacità” di una persona riguarda le combinazioni alternative di funzionamenti che è possibile per essa realizzare. Capacità è dunque un tipo di libertà: la libertà sostanziale di conseguire combinazioni alternative di funzionamenti». In altre parole, esse non sono semplicemente delle abilità insite nella persona, ma anche le libertà o opportunità create dalla combinazione di abilità personali e ambiente sociale, politico e economico⁸⁰.

Nussbaum cerca di precisare ulteriormente e distingue ulteriormente tra «capacità combinate», «capacità interne» e «capacità di base» o innate. Le capacità interne sarebbero «i tratti personali, le capacità intellettuali ed emotive, lo stato di salute e di tonicità del corpo, gli insegnamenti interiorizzati, le capacità di percezione e di movimento», certo fortemente rilevanti per le capacità combinate ma pure da distinguere da queste ultime⁸¹. Le capacità di base invece

sono le facoltà innate della persona che rendono possibili lo sviluppo e l'addestramento successivi⁸²

O

⁷⁸ M.C. Nussbaum, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, il Mulino, Bologna 2012, p. 26.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 27; 65ss.

⁸⁰ *Ivi*, p. 28.

⁸¹ Cfr. *ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 31.

una dotazione per molti «essere e fare» (per usare un'espressione di Sen)⁸³.

5.4.4. Una possibile “mutua fecondazione”?

Come si accennava sopra, non si tratta di accostare corrivamente il «vai verso di te» biblico con la nozione di capacità, decisamente più pragmatica e funzionalista.

Forse si potrebbe pensare ad una mutua fecondazione: le capacità devono essere ulteriormente considerate in una prospettiva interiore, ma la prospettiva interiore ha bisogno di essere tradotta anche in un linguaggio dei diritti, più “pratico” e funzionale alla vita civile (senza ridurla ad essa, per altro). Potremmo anche pensare che vi sia un «conflitto delle interpretazioni e delle kosmologie» tra questa impostazione di Sen-Nussbaum e quella simbolico-interiore della *Bibbia*. È interessante notare poi che la filosofa americana si abbeverava abbondantemente al pensiero classico (Aristotele, stoicismo *in primis*), alla tradizione illuminista, soprattutto kantiana, poco considerando la *Bibbia*⁸⁴. Per questo un'integrazione potrebbe essere arricchente (si pensi anche all'importanza della *dignità umana* nel pensiero nussbaumiano e alla biblica *imago Dei*). In qualunque caso, il conflitto andrebbe assunto ermeneuticamente, non solo in una prospettiva di opposizione, ma di franco confronto e dialogo. Come accennavamo all'inizio del capitolo abbiamo bisogno di una doppia lettura, biunivoca, tra la prospettiva biblica e quella della cultura dei diritti umani, dove i due universi simbolici possano reciprocamente arricchirsi. Accenniamo solo: la prospettiva biblica (come quella di ogni testo sacro) non ci vuole dire anche (e nel suo linguaggio proprio) che la spiritualità è un diritto umano e culturale per ogni uomo e donna⁸⁵ (detto nel linguaggio di questi ultimi)? In questo senso ad esempio la lista di capacità elencate dalla

⁸³ *Ivi*, pp. 34-35.

⁸⁴ Lynn Hunt ha ripercorso la storia dei diritti umani, attraversandola con la categoria dell'empatia: in questo senso, per l'autrice, sono stati fondamentali, nel creare il mondo “simbolico” dei diritti umani, anche le opere d'arte, i romanzi (si pensi ad es. a Richardson, Sterne, Rousseau etc.). Un nuovo frammento, si potrebbe dire, per comprendere la cultura dei diritti umani. Forse adesso siamo maturi per immaginare una mutua fecondazione tra i vari frammenti: quello classico, quello biblico, quello giudaico-cristiano, quello illuministico, quello artistico-romanzesco etc. Colpisce, per altro, nelle argomentazioni della Hunt l'assenza della prospettiva biblica. Si ricordi che qui non si rivendica tanto l'importanza della *Bibbia* per i diritti umani (molti hanno visto collegamenti, almeno tra il cristianesimo cattolico e/o protestante e i diritti), quanto piuttosto un dialogo fecondo tra simboli e prospettive che si integrino vicendevolmente.

⁸⁵ Per un accenno in tal senso A. Potente – G. Gómez, *Caterina e Teresa. Passione e sapienza nella mistica delle donne*, cit., p. 26.

Nussbaum: 1. vita; 2. salute fisica; 3. integrità fisica; 4. sensi, immaginazione e pensiero; 5. sentimenti; 6. ragion patica; appartenenza; altre specie [piante e animali]; 9. gioco; 10. controllo del proprio ambiente – andrebbero aumentate e integrate: ad esempio aggiungendo spiritualità, interiorità, accesso al mondo simbolico, realizzazione-illuminazione etc.⁸⁶.

Per altro questa prospettiva interiore che qui mettiamo in risalto ci sembra più adombrata in Touraine.

Del resto, ci ricorda Meyer-Bisch, «una logica culturale considera le capacità come dei nodi»⁸⁷, sottolineando la necessità dell'interconnessione e del perenne sviluppo e compimento delle capacità. Insomma si può parlare di un'auspicabile sinergia⁸⁸ tra interiore ed esteriore, e tra le varie capacità fra loro.

In qualunque caso non si tratta, per Touraine, di individualismo, ma di qualcosa di molto più profondo, particolare, unico ed insieme universale, qualcosa che pertiene all'individuazione dell'essere irripetibile che ciascuno di noi è, ma anche a valori comuni come l'azione razionale e i diritti dell'uomo. Il nuovo paradigma è eminentemente culturale⁸⁹.

Come non sentire qui una consonanza profonda con il «vai verso di te» biblico? Ripetiamo: non stiamo ingenuamente dicendo che la *Bibbia* parli esattamente il nostro stesso linguaggio della modernità (e dei diritti, delle capacità etc.), eppure l'istanza iniziatica, trasformativa del Gran Libro chiama proprio a sé, ad un'autenticità dell'essere, ad un suo dispiegarsi. L'uomo biblico poi è meno individualista dell'uomo moderno: il suo ritorno a sé è anche una scoperta del mistero infinito (divino, nel linguaggio biblico), che lo abita intimamente, pur trascendendolo, e un'apertura alla relazione con l'altro, che sia Dio, l'uomo e la donna, o la natura. Stiamo cercando di dire anche che il contesto nel quale viviamo, l'età del soggetto, ci aiuta a vedere questi

⁸⁶ Cfr. M.C. Nussbaum, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, cit., pp. 39-40.

⁸⁷ «Une logique culturelle considère les capacités comme des nœuds» (P. Meyer-Bisch, *Economie ouverte et droits culturels. Support de cours 2011*, cit., p. 58).

⁸⁸ *Ivi*, p. 59.

⁸⁹ Cfr. ancora A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale*, cit., *passim*, in particolare pp. 11-16; 98-240. Va sottolineata però, secondo noi, una certa impostazione occidentale e in questo senso monoculturale di Touraine. La discussione sull'universalità dei diritti umani è complessa. Importanti le critiche, pur nel grande rispetto, di R. Panikkar *È universale il concetto di Diritti dell'Uomo?*, in *Volontari e Terzo Mondo*, 1990, n.12, pp. 24-28 (ed. orig. 1982); cfr. anche G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 95-96.

sensi che sono rimasti troppo latenti, non letti nel testo biblico, pur essendo da sempre presenti.

5.4.5. *Il «vai verso di te» e l'istanza dei diritti culturali*

E ancora: come non sentire una certa consonanza tra il richiamo biblico e l'istanza dei diritti culturali, pur nella diversità e nella specificità dei linguaggi tante volte sottolineata? I diritti culturali infatti sono diritti alla mia propria identificazione (vista, per altro, come processo di scelta complesso e permanente)⁹⁰. Infatti, essi

designano i diritti, le libertà e le responsabilità per una persona, sola o in comune, di scegliere ed esprimere la sua identità, e di accedere ai riferimenti culturali, come altrettante risorse culturali che sono necessarie al suo processo d'identificazione, di comunicazione e di creazione⁹¹.

Essi sono ciò che «permette a ciascuno di essere presente agli altri, alle cose e a sé»⁹². Essi permettono di sviluppare le proprie capacità, di attingere in modo profondo alle risorse culturali; sono materia e luogo di comunicazione con sé stessi, con gli altri e con il cosmo attraverso le opere, sono costitutivi dello sviluppo umano e della dignità dell'uomo⁹³. Essi autorizzano ciascuna persona, da sola o in comunità, a sviluppare le proprie capacità⁹⁴.

Laddove i diritti culturali sono misconosciuti è violenza, frammentazione, infrazione del rispetto, violazione della dignità umana. È violenza anche dove pluralismo e diversità culturali (e quindi ancora diritti culturali) non sono rispettati. Anche i

⁹⁰ P. Meyer-Bisch (a c.), *Déclarer les droits culturels. Commentaire de la Déclaration de Fribourg*, Schulthess Médias Juridiques SA, Genève-Zurich-Bâle 2010, pp. 34ss.

⁹¹ «Désignent les droits, libertés et responsabilités pour une personne, seule ou en commun, de choisir et d'exprimer son identité, et d'accéder aux références culturelles, comme à autant de ressources culturelles qui sont nécessaires à son processus d'identification, de communication et de création» (*Déclarer les droits culturels*, p. 17; cfr. anche *Situation des droits culturels. Argumentaire politique* [DS 2], leggibile in http://www.unifr.ch/iiedh/assets/files/DS2-Situation_dc,6.pdf [dove manca però l'espressione «de communication et de création»]).

⁹² Cfr. «Ce qui permet à chacun d'être présent aux autres, aux choses et à soi» (M. Borghi – P. Meyer-Bisch (éd.), *La pierre angulaire*, cit., p. VII).

⁹³ *Ivi*, pp. 17-18.

⁹⁴ Cfr. *Document de Bergamo 2.2*, in S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – J. Bouchard, *La démocratisation des relations internationales. Actes du Colloque international (Bergamo, 23-25 octobre 2008)*, cit., p. 196. Il passo citato conferma come diritti culturali, “etica della capacità” (Sen, Nussbaum) e il “vai verso di te” biblico possano entrare fecondamente in dialogo, come simboli “omeomorfici”. La versione più aggiornata (la terza) del *Documento di Bergamo* è leggibile (in italiano) all'indirizzo <http://www.unifr.ch/iiedh/assets/files/Publications/DS12-DocBG-it-2013.pdf>.

personaggi biblici che non rispondono al richiamo al “vai verso di te” non si compiono, non entrano in relazione profonda con la realtà tutta. Così pure le nostre letture, se non tengono conto del carattere ingressivo, trasformante e delle pluralità dei sensi biblici, sono riduzionistiche e a rischio di violenza.

Sia chiaro, ancora: non si tratta di dire che le due istanze individuate coincidano perfettamente, ma di sottolineare che i due “simboli” possono entrare in dialogo profondo, mutuo e che abbiamo bisogno anche di una lettura interiore, “soggettiva” (nel senso di Touraine), iniziatica del testo biblico.

Questo è un diritto culturale di straordinaria portata.

5.4.6. *Garantire un accesso reale ed esperienziale all'opera*

Non bisogna poi dimenticare che è parte costitutiva, essenziale del diritto culturale stesso (nella sua definizione) «la conoscenza e la protezione delle opere senza le quali il processo permanente d'identificazione è impossibile»⁹⁵. Si tratta insomma di un accesso alla risorsa culturale che deve:

- a) essere materialmente possibile;
- b) implicare un'appropriazione: devo avere anche i mezzi culturali, tecnici, le referenze necessarie per accedere ai saperi veicolati dalla tal opera; in questo senso la questione è anche direttamente legata ai diritti all'educazione e alla formazione;
- c) essere una partecipazione: cioè un vivere «l'azione di apprendere ad agire con questa risorsa, di condividerla e di partecipare alla sua interpretazione e alla sua trasmissione, per accedere pienamente ai processi del legame sociale che questi sapere permettono»⁹⁶. In altre parole: un'esperienza (che del resto non è solo sociale, ma anche interiore, simbolica, trasformativa etc.)!

Se manca questo accesso ad es., perché, come abbiamo già osservato, di fatto l'opera in questione, qui la *Bibbia*, è assente (almeno nell'ottica indicata) dalla scuola,

⁹⁵ «La connaissance et la protection des oeuvres sans lesquelles le processus permanent d'identification est impossible» (*Déclarer les droits culturels. Commentaire de la Déclaration de Fribourg*, cit., p. 41; in questo senso fondamentale anche «l'accès aux patrimoines», *ivi*, pp. 46ss.).

⁹⁶ «L'action d'apprendre à agir avec cette ressource, de la partager et de la participer à son interprétation et à sa transmission, pour accéder pleinement aux processus de la liaison sociale que ces savoirs permettent» (*ivi*, p. 49).

dall'università e dalle principali istanze formativo-educative, il diritto culturale (in sé e alla propria e mai solo individualistica identificazione) è monco e violato.

5.4.7. Ancora sull'opera e sulla sua fondamentale importanza

Ma sulla funzione costitutiva delle opere, scrive ancora Meyer-Bisch:

Parlare delle opere nelle quali i soggetti si espongono e a cui attingono, significa parlare del bello, necessario perchè esso permette il passaggio uomo – opera – uomo. E perchè essa è *passaggio* che la cultura, come la pelle, è bellezza. [...] L'opera designa contemporaneamente il gesto di creazione e il suo risultato; essa diviene oggetto, gesto o cosa, esposto allo sguardo altrui, così che quest'ultimo vi trovi, attraverso la sua interpretazione, qualcosa dell'atto di origine: un'intenzionalità.

La pelle è più che metafora, perchè il soggetto si espone nella sua pelle come in un oggetto particolare in comunicazione con le altre cose. Le opere, nella misura in cui esse hanno una consistenza e non spariscono nell'uso, sono dei prolungamenti del corpo del soggetto sotto molteplici forme. Tutte sono passaggi tra il vivente e la parola; un'opera è sempre un testimone, un oggetto-testimone dello spazio interiore del soggetto e dello spazio intersoggettivo⁹⁷.

Ebbene, queste osservazioni sono quanto mai collegabili all'opera-Bibbia.

Essa è bellezza, perché ne è intrisa; essa è passaggio, tra uomo e uomo, tra cultura e cultura, ricca di intenzionalità (artistica, letteraria, spirituale, sapienziale), crocevia di spazio esterno ed interno, oggetto-testimone.

Inoltre le opere permettono ai soggetti di unirsi, congiungersi⁹⁸: e così la *Bibbia*, in un dialogo ermeneutico (laico e/o spirituale) che dura da millenni, creando una «intersoggettività» infinita.

La mediazione “culturale” della *Bibbia* appare di una ricchezza ben nota, ma dall'altra sempre aperta, inedita, foriera di nuovi orizzonti.

⁹⁷ «Parler des œuvres dans lesquelles les sujets s'exposent et puisent, c'est parler du beau, nécessaire parce qu'il permet le passage homme – oeuvre – homme. C'est parce qu'elle est *passage* que la culture comme la peau est beauté. [...] L'œuvre désigne tout à la fois le geste de création et son résultat; elle devient objet, geste ou chose, exposé au regard d'autrui, afin que celui-ci y trouve par son interprétation quelque chose de l'acte d'origine: une intentionnalité. La peau est plus que métaphore car le sujet s'expose en sa peau comme en un objet particulier en communication avec les autres choses. Les œuvres, dans la mesure où elles ont une consistance et ne disparaissent pas dans l'utilisation, sont des prolongements du corps du sujet sous de multiples formes. Toutes sont passages entre le vivant et la parole; une œuvre est toujours un témoin, un objet-témoin de l'espace intérieur du sujet et de l'espace intersubjectif» (P. Meyer-Bisch, *Economie ouverte et droits culturels. Support de cours 2011 [pro manuscripto]*, pp. 55-56).

⁹⁸ Ivi, p. 56.

Del resto,

ciò che è culturale è quello che unisce attraverso il senso, ciò che permette la *circolazione del senso*. Un'attività [un'opera] è culturale in quanto non si riduce a una produzione, ma contribuisce alla comunicazione, in quanto «portatrice d'identità, di valori e di senso»⁹⁹.

In questo senso la *Bibbia* è un'opera densissima di queste caratteristiche, una super-opera, un'opera-mondo, capace di sviluppare al massimo grado l'interazione soggetto-opera-soggetto. Essa può contribuire alla costituzione di un'identità variegata, plurale, se si fa attenzione al pluralismo biblico stesso.

La prospettiva ampia ed olistica qui adottata fa sì che tale intersoggettività possa essere, nel nostro caso, sia intraculturale (la *Bibbia* Grande Codice dell'Occidente), che interculturale, capace di gettare ponti tra “mondi” diversi, senza disperdere le proprie radici, ma anche essendo costitutivamente aperti ad altre cosmovisioni.

5.4.8. *Bibbia e cultura dei diritti e doveri dell'uomo*

Se metto dunque in rilievo l'ottica trasformante, individuativa del testo biblico, posso cogliere meglio un nesso con la cultura dei diritti umani, e in particolari dei diritti culturali.

In questo senso appare forse restrittiva l'analisi di chi, come Algostino, vede solo (o soprattutto) la natura prescrittiva dei testi sacri (*in primis* *Bibbia* e *Corano*)¹⁰⁰. Infatti, da una parte la studiosa ammette onestamente che la questione è «tutt'altro che facile»¹⁰¹. Dall'altra esamina “giuridicamente” i testi sacri, il che è legittimo, ma certo non sufficiente. Da quest'ottica si chiede se «il riferimento generico alla dignità umana [l'*imago Dei* nella *Bibbia* e testi analoghi del *Corano*], in epoca antica, è stato sviluppato nella redazione di diritti puntuali» e se si possa parlare di «uno *status* normativo (da un punto di vista morale e/o giuridico) della persona umana»¹⁰². Inoltre, continua, «risulta difficile enucleare un preciso catalogo dei diritti che sostanzi e renda

⁹⁹ «Ce qui est culturel est ce qui relie par le sens, ce qui permet la *circulation du sens*. Une activité [une œuvre] est culturelle dès lors qu'elle ne se réduit pas à une production mais contribue à la communication, en tant que «porteuse d'identités, de valeurs et de sens» (*ibidem*).

¹⁰⁰ Cfr. A. Algostino, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, cit., pp. 6-18.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 8.

¹⁰² *Ibidem*.

effettiva la “dignità”»¹⁰³. Per l’Alcagostino nella *Bibbia* si possono rintracciare alcuni diritti che oggi qualificiamo come diritti della persona umana, tuttavia essi sono configurati «come modalità di comportamento legate ad una particolare condizione soggettiva (come quella del padrone) e/o situazione delle persone oggetto del rapporto (gli orfani, gli stranieri, etc.). Sembrerebbe quasi trattarsi di formulazioni che stabiliscono un dovere, piuttosto che attribuire un diritto»¹⁰⁴. La cosmovisione biblica concepirebbe la persona umana in base a uno *status* morale e dentro un predeterminato ordine religioso-morale¹⁰⁵. Come sappiamo però il linguaggio biblico è, soprattutto, simbolico e da interpretarsi in tal senso. La cosmovisione giuridica moderna abita un *mythos* diverso. I testi sacri poi non indicano solo doveri, regole, norme di comportamento, ma dicono anche il viaggio dell’uomo che diventa sé stesso e, simbolicamente, “il diritto fondamentale” di essere. Naturalmente potremmo dire che oggi “il mito della libertà”, l’esigenza dell’individuazione, l’età del soggetto si manifestino con particolare rilevanza e siano quindi più operanti, più manifesti. Ma abbiamo bisogno anche della tradizione biblica, con il suo simbolismo, e dobbiamo continuamente “riermeneutizzare” e trasmettere il nostro linguaggio come quello del Gran Libro.

L’importanza poi dei doveri, certo presente nel linguaggio biblico (a patto di non ridurlo solo ad essi), può aiutarci a recuperare la reciprocità dei diritti e dei doveri dell’uomo, anzi la loro costitutiva indivisibilità¹⁰⁶. Per Lévinas, «i diritti dell’uomo sono prima di tutto i diritti dell’altro uomo»¹⁰⁷.

¹⁰³ *Ivi*, p. 12.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 13-14.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 18.

¹⁰⁶ Cfr. Patrice Meyer-Bisch (cur.), *Les devoirs de l’homme. De la reciprocité dans les droits de l’homme*, Actes du Ve Colloque interdisciplinaire de Fribourg, 1987, Editions Universitaires, Fribourg / Editions Du Cerf, Paris, 1989; cfr. anche il pensiero di Lévinas, in particolare Id., *Droits de l’homme et bonne volonté*, in *Les devoirs de l’homme*, cit., pp. 57-60; ma v. anche V.T. Ndayizigiye, *Réexamen éthique des droits de l’homme sous l’éclairage de la pensée d’Emmanuel Levinas*, Peter Lang, Bern-Berlin 1997, *passim*, ma in particolare, pp. 526, 536. Si veda anche l’importante riflessione di F.C. Manara, *Il rispetto dei diritti e il suo esercizio nella comunità di ricerca filosofica con i bambini*, “Educazione Democratica” 2/2011 (rivista online; l’articolo è leggibile all’indirizzo: <http://educazionedemocratica.org/?p=261>), dove si ritorna, tra l’altro, sull’importante rapporto diritti-doveri. Naturalmente fondamentale in tal senso il riferimento all’«obbligo incondizionato» weiliano (cfr. S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano*, cit., pp. 15ss.).

¹⁰⁷ «Les droits de l’homme sont d’abord les droits de l’autre homme», citato in J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, cit., p. 286 (DS 9, 2.7).

Più vicina alle nostre istanze, anche se ben diversa in alcune premesse¹⁰⁸, è la posizione di Pier Cesare Bori, che qui accenniamo e sulla quale toneremo approfonditamente nei prossimi paragrafi. Egli propone una lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane, tesa ad una costruzione giuridica ed etica comune. Lo studioso, a partire dal “particolare” paradigma biblico, ritenuto ineludibile per l’Occidente, ne sottolinea soprattutto la dimensione sapienziale (rispetto a quella profetica), che è legge, norma, etica, saggezza. Essa trova riscontri anche in altre culture (ad es. la regola aurea: «Non fare agli altri ciò che non vuoi che gli altri facciano a te», nelle sue varie declinazioni). Da qui poi il collegamento con la *Dichiarazione dei diritti umani* e con il progetto di un’etica universale¹⁰⁹.

5.4.9. *Il vai verso di te interiore e politico, mistico e attivo*

Potremmo ulteriormente sintetizzare così il percorso non solo di questo capitolo, ma di alcuni fili che percorrono la ricerca tutta.

Il «vai verso di te» biblico è interiore, chiama alle profondità, ed è, insieme, attivo, trasformativo, anche politico. Il profeta biblico, ma anche ogni uomo che entra nella sua profezia, nelle profondità, nel divenire se stesso, o soggetto che sia, è insieme profondamente legato alla sua interiorità, ma anche sempre interessato alla pace, alla giustizia, ai deboli, ai piccoli, all’esistente tutto (compreso il creato). Giona deve compiere un viaggio interiore, ma anche denunciare l’ingiustizia di un potentato internazionale imperialistico come Ninive.

Queste due polarità – interiorità ed esteriorità, mistica ed azione, coltivazione delle proprie profondità, risveglio e impegno trasformativo politico e sociale – non sono scindibili e vanno tenute insieme nel messaggio biblico. Troppo spesso annacquiamo entrambe le istanze, riducendo solo a precetto morale (quando non moralistico) il viaggio dell’uomo biblico.

D’altro canto questo nesso, che sembra costitutivo di molte pagine dell’universo biblico, non può oggi che essere valorizzato e concretizzato entrando in profondità nell’universo dei diritti umani e culturali, in tutta la cultura per la pace (specialmente

¹⁰⁸ In genere più etico-razionali in Bori, più attente al simbolo, alla dimensione iniziatica e mistica nella nostra.

¹⁰⁹ Cfr. P.C. Bori, *Per un consenso etico tra le culture*, cit.

quella autenticamente nonviolenta) che ha trovato una sua imprescindibile codificazione nel XX sec., pur, naturalmente, non riducendosi ad esso.

Il «vai verso di te» non può mai essere sconnesso dalla ricerca di un ordine politico, sociale, civile più giusto, a livello nazionale ed internazionale¹¹⁰.

Ancora una volta le “due culture”, per così dire, devono sempre più incontrarsi e fecondarsi mutuamente. Va da sé poi che in ogni impegno sincero, vero, radicale per i diritti è compresa una dimensione interiore, profonda, *lato sensu* spirituale.

L'età del soggetto è realmente un'occasione di scendere sempre più in profondità in se stessi e di essere insieme tutti collegati, per un impegno concreto di trasformazione di strutture ingiuste, violente, quando non omicide. A proposito dell'esperienza gandhiana (ma estendibile ad ogni esperienza che abbia, pur nei limiti, simili aspirazioni), così scrive con grande efficacia Thomas Merton, tenendo insieme, ancora una volta, la via interiore con quella attiva e politica, la persona singola e irripetibile con la totalità degli altri, persino della realtà tutta:

La vita spirituale [*lato sensu*] di un individuo è semplicemente il manifestarsi nel singolo della vita di tutti. Se è senz'altro da sottolineare il fatto che chi approfondisce il proprio pensiero nel silenzio ottiene una comprensione e una comunione più profonda con lo spirito del suo popolo [...], è altrettanto importante ricordare che chi s'impegna in lotte cruciali per il suo popolo, cercando la giustizia e la verità insieme al proprio fratello, riesce a liberare la verità dentro di sé appunto nel cercare la libertà vera per tutti¹¹¹.

5.4.10. Un diritto culturale da declinarsi sotto molti punti di vista

Insomma: un'ermeneutica biblica come quella che abbiamo cercato qui di descrivere, pur tra limiti e necessari approfondimenti, ci sembra essere un importante diritto culturale.

Esso può essere declinato almeno in quattro sensi, che sono anche quattro livelli, di profondità crescente, ma pure costitutivamente interconnessi:

¹¹⁰ Cfr. ad es. R. Mancini, *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 7-9; 289ss., che sottolinea come l'impegno interiore nonviolento sia sempre legato anche alla «necessità improrogabile della costruzione di un ordine mondiale di pace e di giustizia. L'imperativo [interiore] del “non uccidere” implica indissolubilmente quello [esteriore, politico] del “non lasciar uccidere” (ivi, p. 289).

¹¹¹ T. Merton, *Gandhi e il ciclope. Introduzione a M.K. Gandhi, Per la pace. Aforismi*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 19.

- a) una conoscenza approfondita, culturale e secolare, del testo biblico (ad es. a partire dalla scuola e dalla formazione degli insegnanti e nelle università);
- b) una lettura sapienziale ed esistenziale del testo biblico, a disposizione di tutti;
- c) una lettura intra- e interculturale della *Bibbia* con attenzione alle sue dinamiche simboliche, interiori, trasformative, al suo «vai verso di te».
- d) una lettura intera, integrale, che sappia tenere insieme il motivo interiore con quello politico, in un'ermeneutica creativa e attenta alla cultura dei diritti umani e culturali.

Si tratta per altro di un diritto “interculturale” perché presumibilmente ogni testo sacro ha bisogno di una lettura simile.

Qui naturalmente siamo partiti dal “particolare” biblico, che più ci riguarda. Sempre i testi sacri investono una concretezza loro peculiare, ma anche una dimensione universalistica/pluralistica.

Abbiamo già accennato alla scuola e all'università. Introdurre la *Bibbia* come materia secolare di studio è un passo. Si potrebbero anche mettere in atto pratiche di lettura dialogale e di comunità di ricerca, nelle classi come nelle aule universitarie¹¹².

Naturalmente il discorso può riguardare più ampiamente tutte le religioni con i loro testi di riferimento. Il diritto culturale è anche, ripetiamo ancora, interculturale. Ma non c'è dubbio che abbia una sua rilevanza simbolica il rincontrare creativamente la “radice biblica”, «DNA della nostra tradizione» (Annick de Souzaenelle).

¹¹² Cfr. ad es.. di F.C. Manara, *Il rispetto dei diritti e il suo esercizio nella comunità di ricerca filosofica con i bambini*, cit. Jen Glaser si è occupata di utilizzare la *Bibbia* come testo per pratiche di P4C: cfr. ad es. <http://www.siegallifelonglearning.org/philosophical-inquiry.html>. Non posso qui non citare la Comunità di Ricerca *Colligite Fragmenta*, cui appartengo, coordinata dal prof. F.C. Manara ed ispirata al pensiero e all'opera di Raimon Panikkar: http://www.unibg.it/struttura/struttura.asp?cerca=crdn_intro.

5.5. ANCORA SU BIBBIA E DIRITTI UMANI

5.5.1. Le riflessioni del biblista Barbaglio

Il rapporto tra *Bibbia* e diritti umani è dunque complesso e sicuramente meriterebbe uno studio specifico. Qui vogliamo offrire ancora alcuni spunti di riflessione.

Osservazioni interessanti a tal proposito vengono da un recente volume del biblista Giuseppe Barbaglio, che dedica un capitolo alla questione¹¹³.

Da una parte Barbaglio sottolinea come la cultura dei diritti umani intesa in senso stretto non sia presente all'interno della *Bibbia*. Naturalmente siamo in contesti storici, culturali, sociali completamente diversi. Troppi secoli corrono in mezzo. Inoltre sarebbe un «fondamentalismo biblico» inaccettabile quello di voler ricondurre tutto alla *Bibbia*¹¹⁴. Tuttavia se lego il concetto dei diritti umani alla *Bibbia*, esso non può che arricchirsi. Anche se i diritti umani *tout court* non vi sono ovviamente contenuti, la *Bibbia* è, tra l'altro, il *Great Code* dell'Occidente. In questo senso i diritti umani, in un modo o nell'altro, (anche solo indirettamente) vi attingono.

Ma la via seguita da Barbaglio è un'altra. Potremmo definirla “intraculturale”, nell'accezione che abbiamo qui descritta: un modo insomma di rivisitare creativamente la nostra tradizione, attingendo alle nostre radici e mostrandone la vitalità *hic et nunc*, in fruttuoso dialogo con istanze della modernità occidentale.

Ebbene Barbaglio individua due filoni a suo parere particolarmente fecondi per una “rilettura biblica” dei diritti umani e per vedere come la *Bibbia* possa arricchirne la sostanza e il contenuto. Probabilmente ve ne sono anche altri (data la vastità dell'universo biblico), ma lo studioso si focalizza principalmente su questi. Essi sono: a) il filone sacerdotale; b) e quello messianico.

Il filone sacerdotale: l'immagine e la somiglianza

È la tradizione sacerdotale ad avere sviluppato, secondo l'ipotesi documentaria, il tema dell'«immagine e della somiglianza» in una prospettiva sapienziale. Essa nell'AT

¹¹³ G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, cit., p. 73.

¹¹⁴ Nella prospettiva costitutivamente pluralistica che qui adottiamo, si tratterebbe di un inaccettabile riduzionismo monoculturale.

non ha avuto una grossa incidenza materiale¹¹⁵, anche se il suo apporto teologico è notevolissimo. La tradizione sacerdotale è tarda, post-esilica (VI a.C.) e non ha preso in considerazione la storia particolare d'Israele, ma ha piuttosto aperto la sua riflessione sull'uomo, su tutti gli uomini: ha quindi una sua vocazione costitutivamente universalistica¹¹⁶.

Il testo cruciale e di riferimento è naturalmente *Gen* 1,26-27:

Elohim [Dio] disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: d'omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". E *Elohim* [Dio] creò l'uomo a sua immagine; a immagine di *Elohim* [Dio] lo creò: maschio e femmina li creò.

Barbaglio sottolinea come un'intera teologia, una vera e propria antropologia siano contenuti in questo densissimo e breve passo¹¹⁷. L'uomo è ad immagine e somiglianza di Dio. Questo ne sottolinea la sua dignità. Egli «è la copia di Dio»¹¹⁸. L'*imago Dei* è radicale, originaria e da tutti condivisa. L'immagine è un dato ontologico, presente in ogni uomo, qualunque sia la sua tradizione, il suo credo, il suo pensiero¹¹⁹. Se Dio è relazione (con se stesso, trinitariamente, con l'uomo, con il mondo), anche l'uomo è un essere relazionale e dialogale. L'Essere con- di Dio, che, biblicamente, è un Dio dell'Alleanza, è anche l'essere con- dell'uomo. Anche l'uomo è se stesso quando è in relazione con il mistero divino e con i propri fratelli, solidariamente.

Il "dominio sulla terra"¹²⁰ è da Barbaglio inteso come un simbolo dell'impossibilità di strumentalizzare e subordinare l'uomo ad alcunché che lo alieni da se stesso, dalla sua vera natura.

Inoltre il concetto dell'immagine e della somiglianza non è solo proprio dell'umanità astrattamente intesa, ma di ogni uomo, di ogni *adam*, visto nella sua irripetibilità. Non si

¹¹⁵ Essa è stata comunque ripresa nel NT, soprattutto da Paolo, ma in accezione più soteriologica che antropologica.

¹¹⁶ G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, cit., p. 73

¹¹⁷ Naturalmente qui seguiamo l'esegesi di Barbaglio, che però è meno attenta all'aspetto simbolico, interiore ed iniziatico che innerva invece la nostra prospettiva ermeneutica.

¹¹⁸ G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, cit., p. 74.

¹¹⁹ Certo «l'immagine e la somiglianza» è un modo proprio del linguaggio biblico di esprimere questi concetti; ci sono altri modi di dire l'immagine e la somiglianza in altre culture: forse potremmo considerare l'equivalenza *upanišadica atman-brahman* come un omeomorfismo.

¹²⁰ Per un breve cenno interpretativo a questo versetto molto discusso (perché spesso considerato troppo "antropocentrico"), v. *supra*, p. 211 e n. 3.

tratta, come dicevamo sopra, di un privilegio di pochi, monarchico ad es. (se consideriamo il contesto culturale di alcuni di questi antichi testi, per quanto dibattuta ne sia la cronologia), ma altamente democratico, se usassimo un linguaggio del nostro “mito” contemporaneo.

Inoltre l’immagine, come illustra il v. 27, rimanda ancora alla relazionalità costitutiva del divino, che si esprime anche, nell’ambito umano, nella differenza sessuale (ma non solo) uomo-donna.

Immagine e somiglianza dunque vogliono dire molte cose: dignità umana, irripetibilità, costitutiva dialogicità e relazionalità, importanza della differenza (che non significa certo cadere nell’arbitrio).

Barbaglio sottolinea dunque come questa tematica, che per lo più è stata interpretata da molta tradizione cristiana (ma non da tutta!) dentro uno schema soteriologico (immagine perduta per il peccato-necessità della redenzione etc.), abbia una ricchezza spirituale, etica, culturale straordinaria in grado di entrare in profondo dialogo con la cultura dei diritti umani. L’arricchimento può essere reciproco.

Sempre in questa direzione, Barbaglio cita altri testi della tradizionale sacerdotale, che possono risultare interessanti: ad es. *Gen* 5,2; 9,6; *Sir* 17, nonché nel NT, *Gc* 3.

Così in *Gen* 5,2:

Nel giorno in cui Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio; maschio e femmina li creò, li benedisse e diede loro il nome di uomo nel giorno in cui furono creati,

possiamo leggere l’inalienabilità di questo “diritto dell’immagine e della somiglianza”. Ogni uomo è tale in qualunque luogo e tempo.

In *Gen* 9,6:

Chi sparge il sangue dell'uomo,
dall'uomo il suo sangue sarà sparso,
perché a immagine di Dio
è stato fatto l'uomo

invece è celebrato quello che modernamente potremmo chiamare il “diritto alla vita”: non posso uccidere un altro uomo, perché ognuno di noi è a immagine di Dio. Ognuno di noi ha il diritto di intangibilità.

Siracide 17,1-24 è un vero e proprio “trattatello” insieme teologico, antropologico ed etico, che riassume, sapienzialmente, tante delle istanze sopra individuate:

Il Signore creò l'uomo dalla terra
e ad essa di nuovo lo fece tornare.
Egli assegnò loro giorni contati e un tempo definito,
dando loro potere su quanto essa contiene.
Li rivestì di una forza pari alla sua
e a sua immagine li formò.
In ogni vivente infuse il timore dell'uomo,
perché dominasse sulle bestie e sugli uccelli.
[Ricevertero l'uso delle cinque opere del Signore,
come sesta fu concessa loro in dono la ragione
e come settima la parola, interprete delle sue opere].
Discernimento, lingua, occhi,
orecchi e cuore diede loro per pensare.
Li riempì di scienza e d'intelligenza
e mostrò loro sia il bene che il male.
Pose il timore di sé nei loro cuori,
per mostrare loro la grandezza delle sue opere,
e permise loro di gloriarsi nei secoli delle sue meraviglie.
per narrare la grandezza delle sue opere.
Loderanno il suo santo nome
Pose davanti a loro la scienza
e diede loro in eredità la legge della vita,
[affinché riconoscessero che sono mortali coloro che ora esistono.]
Stabilì con loro un'alleanza eterna
e fece loro conoscere i suoi decreti.
I loro occhi videro la grandezza della sua gloria,
i loro orecchi sentirono la sua voce maestosa.
Disse loro: "Guardatevi da ogni ingiustizia!"
e a ciascuno ordinò di prendersi cura del prossimo.

Vi sono al centro temi e concetti quali l'immagine (e la somiglianza), la dignità dell'uomo, il suo limite ma anche il suo illimitato potere, la relazione (con Dio, con la

terra, con gli altri uomini), il primato dell'uomo, le leggi della vita, la scienza e la conoscenza etc.¹²¹.

La tematica dell'immagine e della somiglianza, come sappiamo, può anche essere declinata con una valenza simbolica ed interiore: essa dice il dinamismo di compimento che ogni uomo può vivere per passare dal seme dell'immagine (che è in tutti) ai frutti della somiglianza (che richiedono il mio impegno, le mie scelte e che può anche abortire se io disperdo le istanze vitali che mi vengono dall'immagine ontologica)¹²².

Il filone messianico e la sua ricchezza

Il filone messianico è molto più sentito nella *Bibbia* che quello sacerdotale, per così dire minoritario.

Esso è presente più all'interno del popolo di Israele e alle sue vicende, ed ha carattere maggiormente storico (non dimenticando mai, per altro, che la *Bibbia* usa soprattutto un simbolismo storico, che essa è una storia teologica e narrativa, mai una storia propriamente detta etc.). Questo filone mostra una forte sensibilità per il problema dei *poveri*.

Tale questione è sempre stata molto sentita da Israele, la cui società era nata su base clanica, tribale, quindi egualitaria; nel suo sviluppo, però, ha avvertito il problema dei poveri, che sono gli strati sociali e gli individui privi di peso politico e sociale, i "non garantiti" da qualsiasi punto di vista. I poveri nella *Bibbia* non sono solo una questione economica, ma anche civile, culturale, religiosa. Essi sono gli "indifesi", i cui diritti umani sono calpestati continuamente dagli strati sociali più abbienti e potenti¹²³.

La storia biblica di Israele mostra vari tentativi di soluzione:

a) la soluzione politica: l'istituzione della monarchia. I re di Israele dovrebbero difendere il povero. Il re, nelle concezioni del tempo, era una carica non solo politica, ma una sorta di supremo garante. La sua giustizia doveva essere tutta a favore dei poveri, per gli oppressi contro gli oppressi, come ad es. mostra 2Sam 12,1-6, dove Davide si indigna, in quanto re difensore dei poveri, per l'ingiustizia nella parabola

¹²¹ Tralasciamo qui di riportare Gc 3, i cui contenuti etici e parenetici riprendono la sapienza antico-testamentaria.

¹²² Per un'esegesi in tal senso, v. *supra*, pp. 350ss.

¹²³ Cfr. G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, cit., pp. 75ss.

raccontatagli dal profeta Natan¹²⁴. Ma la soluzione monarchica, altamente problematica per Israele (anche per motivi teologici), fallisce. Non solo i re non difendono i poveri, ma anzi operano una politica di alleanza con i ceti più potenti, monopolizzano le proprietà etc. Il progetto si conclude disastrosamente. Si veda ad esempio in 1Re 21, con la denuncia di Elia contro le sopraffazioni del re Acab, che ha tradito la sua missione e il suo mandato;

b) la soluzione escatologica e apocalittica: il Regno di Dio arriverà e le lacrime saranno asciugate. Dal re terreno si passa alla speranza nel Dio-re. La soluzione non sarà nella storia, ma alla fine di essa. La speranza nel futuro però non elimina il problema nel presente.

Tuttavia questo filone più apocalittico coesiste in Israele con:

c) il filone messianico: esso privilegia un'incarnazione nella storia e non solo nell'escatologia di questa speranza di liberazione per i poveri e per gli oppressi. Centrale in questo senso la figura del Messia. Messia significa in ebraico «re»: egli sarebbe dunque il vero Re, il vero e nuovo Davide, capace di tenere fede ai suoi doveri verso i poveri. Ma anche questa soluzione è rischiosa: la speranza potrebbe “ridursi” ad un messia politico inteso come trionfo nazionalistico di Israele sugli altri popoli. Ad esempio è questa la visione che emerge nei *Salmi di Salomone*, che è un apocrifo dell'AT. Nel *Sal* 13 il Figlio di Davide (il Messia) è esattamente questo: un grande capo che esalterà la vittoria nazionalistica di Israele sul mondo¹²⁵. Questo spiega anche perché Gesù sia sempre stato molto prudente rispetto alle aspettative messianiche e mai abbia detto di essere il Messia.

In qualunque caso Barbaglio vede una sintesi di queste istanze nella figura del Cristo.

Gesù infatti non disperde l'aspetto escatologico e apocalittico. Il regno di Dio è prima di tutto e su tutto. La sua logica è misteriosa ed irriducibile ad una concretizzazione solo terrena, ma è sempre operante. Infatti il Regno di Dio è venturo, ma è vicino, prossimo: in *Mc* 1,15 Gesù dice: «“Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo”». Che significa: “siate presenti, in sintonia con questo nuovo evento trascendente ed escatologico, perché esso è anche vicinissimo, imminente e immanente”.

¹²⁴ *Ibidem* e n. 1. Cfr. anche *Sal* 72.

¹²⁵ *Ivi*, p. 77.

Ancora: Gesù proclama anche la beatitudine dei poveri già adesso (cfr. *Mt* 5,1-12). Gesù mostra e vive un'opzione fondamentale per i poveri. Il regno di Dio è già qui per loro e già adesso essi devono goderne. «È il superamento della povertà nel senso del non essere garantiti, che è un concetto biblico fondamentale»¹²⁶. Ma in questi due aspetti Gesù, per così dire, è ancora esterno: annuncia, “beatifica”, ma chi opera è Dio.

Importante un altro testo, che risale certamente a Gesù, dove è scritto: «Ma se io scaccio i demòni per mezzo di Beelzebùl, i vostri figli per mezzo di chi li scacciano? Per questo saranno loro i vostri giudici. Se invece io scaccio i demòni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio» (*Lc* 11,19-20). Il messaggio è chiaro: se Gesù scaccia i demoni con l'aiuto di Dio, vuol dire che il Regno di Dio è già qui. L'incarnazione è anche nella storia. Non tutto poi è fatto da Dio: anzi è fondamentale il mio contributo. Gesù non “demonizza il mondo” e chiama me a fare altrettanto. La speranza storica riacquista un suo senso.

Anche in questo caso Barbaglio non fa indebiti collegamenti e non istituisce corrive somiglianze tra la cultura dei diritti umani e il filone messianico biblico, tuttavia non c'è dubbio che molte pagine della *Bibbia* mostrino una sensibilità per gli esclusi che non può che arricchire il tema dei diritti umani in tal senso. La sfida dei dannati della terra ha bisogno della saggezza antica, come della cultura moderna.

Come sappiamo, l'arricchimento è reciproco ed intertestuale: anche grazie alla cultura dei diritti umani possiamo leggere in un modo più ampio, accresciuto, potenziato tante istanze bibliche.

¹²⁶ *Ivi*, p. 78.

5.5.2. Bibbia e pluralismo: integrare le prospettive

Il lavoro di Pier Cesare Bori, che abbiamo già più volte citato (anche in modo molto sintetico pochi paragrafi addietro), è di grande rilevanza intellettuale ed euristica per questo percorso¹²⁷.

Lo studioso cerca di tenere insieme pluralismo e istanza universalizzante, l'ineliminabile paradigma biblico (almeno per un occidentale), ma anche la consapevolezza delle altre tradizioni. Grande rilievo è dato pure alla cultura dei diritti umani, che Bori cerca di tenere vitalmente legata alla radice biblica¹²⁸.

Il paradigma biblico è riconosciuto come lingua materna, per un uomo della civiltà occidentale. Per questo è pericoloso assimilarlo ad una lingua acquisita. Del resto la propria lingua è dentro la pluralità delle lingue. Questo tiene insieme particolarità e molteplicità.

Bori cita anche Benjamin che parla del mito di una «lingua pura», che però, di fatto, non esiste. Si danno le lingue concrete, eppure in esse è sotteso una sorta di metalinguaggio, che non può essere ridotto a nessuna di queste e pure è presente.

Bori fa lo sforzo di tenere insieme le differenze, ma pure di vedere le continuità tra civiltà e culture. In questo senso si tratta, secondo lo studioso, di estrarre dalle differenze culturali aspetti essenziali che pure possono accumunare. In tale direzione cita ad esempio il lavoro di Ginzburg relativamente alle metafore che vengono dal corpo, che parlano, per così dire, un linguaggio comune. Ma non si dà solo il livello biologico, ma anche, tra gli altri, il livello affettivo, che crea connessioni: in questa direzione una costante è ravvisata nel rapporto madre-figlio/a, che richiama pure la relazione con la lingua madre. D'altro canto, con l'*auctoritas* di Rosseau, Bori sottolinea una istintiva, originaria pietà umana, che può permettermi di identificarmi con un altro anche se non è un vicino parente. In ambito cristiano potrebbe essere la *caritas*, nel buddhismo la compassione, in un linguaggio delle scienze umane l'empatia etc.

¹²⁷ A Pier Cesare Bori è stata assegnata la Cattedra Unesco per il pluralismo religioso e per la pace il 02/11/2012.

¹²⁸ Le idee qui sintetizzate vengono soprattutto da P.C. Bori, *Per un consenso etico delle culture*, cit., cui rimandiamo in generale, senza per lo più rinviare ogni volta in nota. Le citazioni letterali (di questo o altri libri di Bori) naturalmente sono evidenziate.

La *Bibbia* è vista da Bori come un testo di sapienza, sia per i libri sapienziali che in senso più ampio. C'è anche la polarità profetica, carismatica, ma spesso queste due istanze nel Gran Libro sono tenute insieme e hanno una loro complementarità.

La sapienza poi è la ricezione della profezia dal punto di vista della persona umana, di tutti i giorni. La sapienza è legge e dà leggi che sono accessibili a tutti: non si tratta di una sapienza celeste inattingibile, ma concreta, quotidiana, “democratica”.

Gesù nella visione di Bori è sia profeta che uomo di sapienza. Eppure è quest'ultima particolarmente accentuata. La sapienza ha pure una sua praticità, una sua “razionalità”.

Anche il *Corano* dice che c'è concordanza tra profezia e intelletto. La profezia vuole restituire la religione all'evidenza e alla semplicità originaria del culto abramico.

Bori propone dunque una lettura della *Bibbia* ebraico-cristiana con la sapienza come asse centrale, come luogo più maturo e “sintetico” in cui tradizioni legali, storiche e profetiche convergono, sono rimediate e riespresse, talvolta anche ritradotte in termini problematici e universali attraverso la mediazione delle sapienze mediorientali e della filosofia ellenistica (in particolare dello stoicismo popolare).

Bori crea ponti e collegamenti tra la sapienza biblica e altre istanze apparentemente anche molto lontane, della nostra cultura come di altre tradizioni, spaziando tra antichi e moderni; così ad esempio rintraccia le vie della sapienza nell'etica confuciana e nel taoismo (che le fa da correttivo); cita la *Bhagavadgītā*, capace di tenere insieme la ricerca interiore con l'azione del *karma yoga*. Ma anche per Kant, ci ricorda lo studioso, c'è legame tra filosofia, ragion pratica e saggezza. Importante poi tutta la prospettiva tolstoiana, da Bori profondamente studiata, che pare incentrata su un ideale di *razumenie*, traducibile con sapienza, anche qui non intesa in senso gnostico ed elitario, ma come “razionalità (non razionalistica)” a disposizione di tutti.

Il rapporto tra sapienza e legge, tra sapienza e *Torah* è continuamente sottolineato: in *Es* 24,7 è scritto infatti: «Noi faremo ed ascolteremo». A dire quasi un primato dell'ortoprassi.

Nel considerare le istanze ermeneutiche con le quali la *Bibbia* può essere letta, Bori cerca di tenere insieme le intuizioni dell'antica esegesi spirituale cristiana, esemplata sul *Scriptura crescit cum legente*, con le istanze dell'esegesi moderna e contemporanea, che privilegia l'aspetto secolare e storico-critico.

Per Bori l'intuizione dell'esegesi antica, che ricorda che dobbiamo leggere i testi *eodem spiritu quo scripti sunt*, deve coniugarsi con l'istanza critica e laica. In questo senso l'apporto dell'esegesi ebraica è ineliminabile. Si tratta insomma di privilegiare una lettura sapienziale, secolare e scientificamente aggiornata.

Per Bori infatti è importante sia

la preoccupazione etica e storica, sia l'esegesi di una traduzione razionale e filosofica dei testi, sia infine il bisogno di espanderne il senso nella lettura sapienziale [e mistica]¹²⁹.

Ancora, più dettagliatamente, Bori sostiene come

l'esigenza di una ermeneutica al tempo stesso storica, razionale, spirituale rimane, ma il modo di rispondervi dovrebbe essere profondamente diverso, sia attraverso l'accettazione del modello storico-critico con la sua attitudine relativizzante, sia attraverso la valorizzazione etica universalistica delle tradizioni religiose, sia soprattutto attraverso l'ammissione di forme di libera testimonianza che attualizzino l'antico *ethos* profetico e che, pur senza più dipendere dagli antichi procedimenti allegorizzanti di lettura spirituale delle scritture, siano espressione «dello stesso spirito»¹³⁰.

Bibbia e cultura dei diritti umani

Si capisce come l'impostazione etica, sapienziale, pratica e legata alla legge dell'ermeneutica boriana della *Bibbia*, trovi un suo esito potente e consentaneo nella cultura dei diritti umani.

A partire dall'articolo 1 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* – «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza» – Bori allarga al massimo grado l'interpretazione di «ragione e coscienza», in modo che queste possano essere affiancate a umanità, misericordia, empatia, compassione¹³¹.

Nell'articolo 1 della *Dichiarazione dei diritti umani*, Bori vede una difficile e affascinante tensione tra istanza individuale (che pertiene alla moderna cultura del soggetto) e legame comunitario, solidaristico e compassionevole.

¹²⁹ P.C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, cit., pp. 56-57.

¹³⁰ *Ivi*, p. 58.

¹³¹ Cfr. P.C. Bori, *Per un consenso etico delle culture*, cit., pp. 89ss.

Bori parla della centralità della cultura dei diritti umani, che non deve però mai perdere consapevolezza del pure ineliminabile pluralismo delle culture e delle tradizioni. Si tratta poi di rendere sempre più stretto e stringente il nesso etica-politica. Da qui l'importanza dei diritti di seconda e terza generazione, in costante espansione.

Tuttavia la cultura dei diritti non è sufficiente per attuarli¹³².

Per Bori in questo senso è necessario accogliere la lezione di tutte le tradizioni, reinterpretate criticamente, a partire *in primis* da quella ebraico-cristiana. Si tratta di arrivare ad un'etica dei convincimenti fondamentali: che sia la "regola aurea", presente, pur se in contesti diverse, nelle più svariate tradizioni, o l'obbligo incondizionato di cui parla Simone Weil, bisogna incentrarsi sul "privilegio" dei deboli e dei piccoli, sul valore dell'agire secondo coscienza, sulla persuasione e sulla nonviolenza, sul governare se stessi, sulla pietà e sul rispetto per ogni essere.

L'obbligo incondizionato va recuperato anche a partire dai bisogni. Per altro non si può dimostrare quest'obbligo. Lo si comprende obbedendogli. Ma certo lo si declina, pluralisticamente, nella coscienza dei vari e diversi popoli.

Dall'immagine alla somiglianza: l'ultimo Bori

In *Dall'immagine alla somiglianza*¹³³, Bori ritorna sul paradigma biblico e precisamente sulla frase, qui già ampiamente citata ed analizzata, di *Gen* 1,26-27.

Bori ripercorre questo concetto centrale nella nostra tradizione, con una vastissima antologia di testi, che vanno dalla *Bibbia*, ai Padri della Chiesa, ai filosofi e teologi ebrei e islamici, fino ad arrivare a filosofi e teologi moderni e contemporanei, dell'Occidente e dell'Oriente cristiano.

Il concetto dell'immagine e della somiglianza diventa, in quest'ultima opera di Bori, un formidabile punto di partenza, una leva, connotata culturalmente, ma capace di una sua simbologia profondamente universalizzante¹³⁴.

¹³² Cfr. *ivi*, pp. 101ss.

¹³³ P.C. Bori, *Dall'immagine alla somiglianza. L'umano come progetto nella tradizione cristiana*, Marietti, Genova-Milano 2012.

¹³⁴ In questo senso, almeno all'interno delle culture abramiche, cfr. anche il volume *In The Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity (In Honour of Pier Cesare Bori)*, Lit Verlag, Berlin 2010.

Per quanto, in questo caso, Bori accenni soltanto ad un legame (da studiare e da approfondire) tra la creazione dell'uomo come maschio e femmina e i diritti e la dignità di uomini e donne¹³⁵, pure si sente che lo sforzo è quello di tenere insieme, criticamente e pluralisticamente, le varie istanze, certo a partire da un'intuizione fondativa (ancora una volta biblica).

Scriva Bori in proposito:

Mi rendo conto che fra le varie letture, presenti nella storia dell'interpretazione dei testi, alla fine ho posto l'enfasi su due aspetti, quello etico e quello mistico [...]. Questo non è causale, ed è conseguente a una convinzione: che il futuro del cristianesimo dipenda dalla mistica e dall'etica, l'una e l'altra radicalmente pensate nel rapporto sapienziale con culture diverse dal cattolicesimo¹³⁶.

Colpisce che in quest'ultimo lavoro l'approccio di Bori, di partenza più attento all'aspetto etico universalistico (come, ad es., in Hans Küng) e razionale (*lato sensu*, per dire anche, nel linguaggio boriano, il versante storico-critico, ma pure quello sapienziale), si integri con la prospettiva mistica.

In effetti Bori individua alcuni importanti sviluppi del testo biblico in questione:

- a) «quello nella direzione etica e politica, la dignità dell'uomo rappresentante come tale di Dio (lettura funzionale)»;
- b) «e quello nella direzione teologica (lettura dinamica): la crescita della persona dalla saggezza etica alla pienezza spirituale (spesso rappresentata dal Cristo stesso)»¹³⁷.

Bori si chiede però se al di là di queste due prospettive sia possibile una lettura «ancora più vera», più capace di integrare. Ora il racconto della creazione, da cui viene la frase genesiaca, è da sempre luogo cruciale della riflessione teologica, filosofica e antropologica occidentale. Per Bori si fronteggiano due interpretazioni dell'*imago Dei*:

¹³⁵ Questo per altro non nell'opera sopra citata, ma in un articolo, la cui sostanza è però poi ripresa in *Dall'immagine alla somiglianza*. L'articolo in questione (con il riferimento che ci interessa) è P. C. Bori, *Ad imaginem Dei. Proposals, Conjectures*, in *In The Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity (In Honour of Pier Cesare Bori)*, cit., p. 40.

¹³⁶ P.C. Bori, *Dall'immagine alla somiglianza. L'umano come progetto nella tradizione cristiana*, cit., p. 10.

¹³⁷ *Ivi*, p. 29.

una più particolare, particolaristica e cristologica (la vera *imago Dei* è quella del Messia, di cui Adamo è una figura, come lo è tutta la storia della salvezza), e una ontologico-filosofica, più universale (*imago Dei* come dignità razionale dell'essere umano)¹³⁸.

L'opposizione fra le due potrebbe anche essere descritta come un dualismo tra una lettura particolaristico-escatologica ed una filosofico-universalistica; anche *pneuma* vs *nous*. Tale "conflittualità" rimanderebbe ad altre antinomie "antiche": ad es. grazia (carisma, gratuità) e natura (la sostanza che esiste con la sua propria costituzione e la sua propria ontologica autonomia), dualismo contiguo, anche se non equivalente, ad altre polarità, quali escatologia/protologia, profezia/sapienza, teologia/filosofia, particolarismo/universalismo¹³⁹.

In qualunque caso per Bori il rischio è una *impasse*: se si sceglie la prima, prevale un aspetto appunto teologico, cristologico, messianico, che però rischia di essere particolaristico e non universale; se invece prevale la seconda, si ottiene sì un'antropologia più universalistica, ma si rischia di disperdere il «dramma e la bellezza della storia della salvezza biblica»¹⁴⁰.

Si possono insomma tenere insieme le due prospettive? Spiega in proposito Bori:

Riflettendo a partire da Pico della Mirandola e da Simone Weil mi è parso che la linea da seguire sia quella di tenere insieme i due estremi, quello paradigmatico (il tutto ha senso in un frammento, nei termini della teologia di Hans Urs von Balthasar) e quello sintagmatico (il frammento ha senso nel tutto). Questo è possibile solo in una terza prospettiva, quella dell'*omnia in omnibus modo suo*, tutto è in tutto a suo modo, secondo Pico della Mirandola (Bori, *Ad imaginem Dei*, 2010). Pico ovviamente si avvale di Plotino, di Proclo, di Dionigi Areopagita. Sino a Simone Weil quando diceva: «chaque religion est la seule vraie». Ovvero «tutto, in ogni frammento» (una prospettiva allo stesso tempo sintagmatica e paradigmatica: Ju. Lotman, cfr. Bori, 2004).

Questa posizione è praticabile quando s'intende l'«essere» – di là dalla percezione della sua materiale particolarità, assunta a simbolo della totalità e di là dalla funzione astrattiva della ragione critica, scientifica, speculativa – come esistenza data, singolare e al tempo stesso interconnessa con quel tutto di cui fa parte anche il soggetto: il soggetto che guarda, di cui fa parte anche, ove lo si ammetta, lo stesso Principio creatore. Qui la Realtà è molteplice e unica, e tutto è in tutto *modo suo*, tutto è uno, il

¹³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 29-30.

¹³⁹ Cfr. P.C. Bori, *Ad imaginem Dei. Proposals, Conjectures*, in *In The Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity (In Honour of Pier Cesare Bori)*, cit., pp. 40-41.

¹⁴⁰ Cfr. P.C. Bori, *Dall'immagine alla somiglianza. L'umano come progetto nella tradizione cristiana*, cit., p. 30.

che si dà nel mistero dell'esistenza concreta, intesa come «grazia», e se si attinge nell'esperienza o intelligenza o conoscenza mistica¹⁴¹.

Ed è a questo punto che Bori tenta una saldatura, meglio un'armonizzazione ardita tra i modi della conoscenza, riservando all'ultimo, quello mistico, il carattere forse più inclusivo. Infatti, ci dice lo studioso,

credo sia lecito assumere un triplice modo di verità (e realtà): la verità-bellezza della storia della salvezza con le sue cose mirabili (Hans Urs von Balthasar), ma anche la verità storico-critica, scientifica, speculativa, e infine la verità mistica o spirituale. È vero... è altrettanto... ma è ancora più vero... (Isaac Penington, quacchero del Seicento: «Ogni verità è ombra, eccetto l'ultima, la suprema; eppure ogni verità è vera nel suo genere»). Il terzo modo, mistico, non è la conclusione di un sillogismo (la conclusione sta già nella premessa), o di una dialettica speculativa, ma di un atto spirituale o vitale, di un rivolgimento-spostamento di tutto l'essere (Platone, la caverna) verso la Realtà, una e totale. Esso non è fuori, ma contiene gli altri due modi! Ciò che presuppone un preliminare lavoro su di sé, un esercizio preliminare sul piano non solo della *theoria* (sia essa strettamente religiosa, oppure no), ma anche della prassi (sia essa religiosa in senso stretto, come obbedienza ai comandamenti, sia essa un'etica del dovere...) nella direzione di un distacco – l'abbandono dell'io-mio e il ripudio della forza – per spostarsi su un piano spirituale (secondo l'antico modello ternario di itinerario spirituale, presente ancora in Pico). Senza questi preliminari non si tratta di intelligenza spirituale, ma di stato confusionale¹⁴².

Le conclusioni di Bori, a questo punto, vanno verso una radicale apertura, verso un radicale pluralismo:

Allora si apre un nuovo punto di vista, nell'orizzonte del quale, per esempio: è vero che Cristo è la luce (o la via), ma è anche vero che vi sono molte luci (vie), e che Cristo è una luce. È ancora più vero, dal punto di vista ultimo, che la luce risplende in ogni uomo, qualunque sia il nome che vogliamo darle (Spinoza: *Caeterum quid Deus, sive illud verae vitae exemplar sit, an scilicet sit ignis, spiritus, lux, cogitatio...*[*Tractatus Theologicus-Politicus* XIV; «We give it rather the appellation of Light, than any thing else, otherwise it's all one to us whether ye call it, Christ, the Spirit, the Word, etc., seeing these all denote but one and the same thing» [*The Light on the Candlestick*, opuscolo del 1660, d'origine incerta, diffuso dai Quakers].

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ivi*, p. 31. Il passo ritorna, con alcune varianti, anche in *Id.*, *Grazia su grazia*, in *Tutto è grazia. Omaggio a Giuseppe Ruggieri*, a cura di A. Melloni, Jaca Book, Milano 2010, pp. 465-466; cfr. anche la versione di fatto riassunta (in lingua inglese) di *Id.*, *Ad imaginem Dei. Proposals, Conjectures*, cit., p. 41. Questo vale anche per il passo successivo citato a testo.

È vero che Cristo è il *logos*, è anche vero che esistono molti *logoi*, ed è ancor più vero che il *logos*, qualunque sia il nome che gli si voglia dare, può parlare in tutti i *logoi* (e in tutte le Scritture dell'umanità). È vero che, per la fede cristiana, il secondo Adamo riscatta il primo Adamo. È vero, a rigore, che la natura umana ha (avrebbe) la sua sufficienza, la sua autonomia anche senza il dono gratuito soprannaturale, ma è pur vero che tutto, nella storia della salvezza, lascia intuire la necessità della grazia (Henri De Lubac): *multiplicavit quod ab ipso est gratiam* [Ireneo di Lione, *Contro gli eretici* IV,9,1]; «Tutte e due, grazia e natura, sono sue, cioè di Dio [Eckhart, ed. Buettner II,54, citato da R. Otto, 1985, p. 73]. È ancor più vero che, alla fine, tutto è grazia¹⁴³.

Come abbiamo già accennato, la prospettiva boriana da una parte, parlando complessivamente, differisce dalla nostra ermeneutica simbolico/mistico-interiore, proprio perché vi è dato meno peso all'elemento simbolico (*lato e stricto sensu*) e alla prospettiva mistica, così come li abbiamo fin qui illustrati. Nell'ermeneutica di Bori il mito della storia è ancora molto presente: il che da una parte è ben giustificabile, perché la storia ha le sue ragioni, da non misconoscere; dall'altra però il metodo-storico critico sembra ancora troppo, monoculturalmente, "imperante". Forse si deve maggiormente entrare in quel conflitto/possibile armonia delle interpretazioni di cui abbiamo parlato precedentemente.

Tuttavia le aperture sempre più convinte ed esplicite dell'ultimo Bori alla mistica vanno forse in una direzione, che, pur mantenendo differenze e sottolineature peculiari, avvicina ulteriormente le due prospettive di letture (che pure avevano già alcuni punti di contatto).

¹⁴³ *Ivi*, pp. 31-32 [per altre versioni dello stesso passo, v. *supra*, p. 366 n. 142].

5.5.3. *Imago Dei e modelli di genere secondo K.E. Børresen*

Interessante la prospettiva di genere – cui qui accenniamo soltanto, come già prima abbiamo fatto riferimento a quella di Luce Irigaray a proposito di scuola ed educazione – con cui la studiosa Kari Elizabeth Børresen, sulla scia del pensiero femminista e della cultura dei diritti umani per entrambi i sessi del XX secolo, rilegge la tematica dell'*imago Dei*, sempre a partire da *Gen* 1,26-27, dove è cruciale che l'*imago Dei* sia declinata nei due generi e da essi rappresentata.

La studiosa norvegese spiega come

nella tradizione cristiana si sia gradualmente pervenuti a riconoscere anche alle donne la prerogativa pienamente umana di essere “a immagine di Dio”, e come ciò sia avvenuto mediante una reinterpretazione della Scrittura. La storia della civiltà occidentale dimostra che tale prerogativa è stata considerata un requisito indispensabile per poter godere di un'autonomia socio-culturale¹⁴⁴.

Del resto la Børresen è tra quegli studiosi che vedono un legame forte tra il Cristianesimo e la cultura dei diritti umani, come lei stessa afferma chiaramente:

È importante osservare che l'ideale dei diritti umani si è sviluppato dalla proclamazione, fatta dal Cristianesimo, dell'equivalenza escatologica di tutti gli esseri umani. L'ideale di tutelare già in questo mondo la libertà della persona scaturisce dalla Riforma del XVI secolo, e fu poi elaborato dall'Illuminismo del XVIII secolo. Ma solo nel XIX secolo questo principio cominciò ad includere le donne, e dal XX secolo ad essere applicato nelle società occidentali¹⁴⁵.

Per la Børresen, evidentemente, la prospettiva androcentrica e patriarcale che ha dominato dall'antichità fino al XX sec. non è più accettabile. In questo senso,

l'affermazione dell'autonomia delle donne nel campo bio-socio-culturale, fatta dal femminismo, porta perciò a una rivoluzione epistemologica. Se l'uomo non è più visto come l'essere umano primario, l'androcentrismo crolla, e il suo collasso costituisce per il Cristianesimo tradizionale una sfida ben più fondamentale di quelle provocate dal crollo del geocentrismo (con Copernico) e dell'antropocentrismo (con Darwin)¹⁴⁶.

¹⁴⁴ K.E. Børresen (a c.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001, p. 9. Nel *Corano* l'uomo è visto come soggetto molto «onorato» e oggetto di «preferenza grande» e anche questo è interpretato, in ambito islamico, come valore della persona umana.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

Del resto, ritorna a spiegare la Børresen,

è essenziale riconoscere che i diritti dell'uomo, recentemente trasformati in diritti umani di entrambi i generi, sono un prodotto della civiltà occidentale di ispirazione cristiana. In effetti il concetto di autonomia della persona deriva dal privilegio dell'umanità di essere stata creata ad immagine e somiglianza di Dio. Perciò il femminismo contemporaneo, nel reclamare per entrambi i generi la parità politica, la fertilità volontaria e la capacità di celebrare il culto, si collega con l'ultimo stadio cui è giunta l'antropologia cristiana¹⁴⁷.

L'inculturazione dell'Imago Dei: dall'androcentrismo ad un'antropologia olistica

Ora, per la studiosa, la teologia dell'*Imago Dei* ha un ruolo cruciale. Essa parla di una creazione maschile e femminile (cfr. *Gen* 1,26-27), anche se la ricezione di questi versetti è stata quasi sempre, secondo la teologa, inficiata da una prospettiva solo maschile. Infatti la Børresen mette in guardia dal credere che «la prerogativa di essere creati a immagine di Dio sia affermata alla lettera per entrambi i generi già nelle prime pagine della *Bibbia*» e questo perché «al contrario, la graduale inclusione delle donne deriva da un processo di inculturazione nei diversi periodi storici»¹⁴⁸.

La studiosa individua tre momenti di inculturazione dell'*Imago Dei*:

1. Si tratta di un primo stadio di «monismo androcentrico», che vede l'umanità come adamica, maschile. Solo l'umanità maschile può essere considerata ad immagine di Dio. Si tratta di un'interpretazione letterale (letteralista), che sarebbe rimasta normativa fino al IV secolo d.C. La donna si salverebbe, divenendo uomo (cfr. *Ef* 4,13).

2. Si arriverebbe poi ad un dualismo androcentrico, per cui l'*Imago Dei* è vista come un principio spirituale, asessuato, presente nell'umanità. Tuttavia il depotenziamento della differenza di genere sarebbe pernicioso, perché nasconderebbe sempre una certa rimozione del femminile. Questa interpretazione, codificata tra il III e il V sec., sarebbe rimasta globalmente vigente fino al XX secolo.

3. Si tratterebbe ora di arrivare ad una ricezione olistica del tema dell'*Imago Dei*, per cui l'umanità è *Imago Dei* in quanto maschile e femminile. Per la Børresen questa esegesi inclusiva sarebbe stata preannunciata dalle Matriarche medievali (Ildegarda di

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 13.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 12.

Bingen Giuliana di Norwich), che descriverebbero la Sapienza/Cristo-preesistente con caratteristiche femminili¹⁴⁹. Questa prospettiva sarebbe stata valorizzata solo nel XIX sec. da alcune teologhe femministe (Aasta Hansteen, Elizabeth Cady Stanton), per poi essere ripresa dai teologi protestanti del XX secoli e accettata, complessivamente, dai teologi cattolici dopo il Vaticano II.

Secondo la Børresen, si tratta di approfondire sempre più questa esegesi olistica ed inclusiva, in modo che il tema dell'*imago Dei* possa essere sempre più declinato secondo le conquiste della cultura dei diritti umani, in una prospettiva attenta alla differenza di genere. Solo così si onorerebbe fino in fondo il principio dell'*imago Dei*.

Non si può in alcun modo negare valore euristico alle intuizioni della studiosa. In questo senso la prospettiva di genere è irrinunciabile.

Tuttavia il modello ermeneutico con il quale questo tipo di teologia riflette su questi temi sembra avere molti punti deboli. Ad esempio, tale modello a) è monoculturale, cioè presuppone solo la cultura dei diritti occidentale. La questione è complessa, molto discussa ed andrebbe assunta, forse, con più attenzione; b) è “evolutivo-lineare”: cioè divide i periodi della storia umana soprattutto in una prospettiva cronologica e non kairologica. Forse restano tracce del mito del progresso (oltre che della storia); c) misconosce complessivamente l'importanza della lettura simbolica. In tal senso valuta sempre le affermazioni dell'esegesi antica e medievale, ad esempio, secondo categorie storico-letterali, tradendo in qualche modo la mente *naturaliter* simbolica del periodo. È giusta la decostruzione sul genere, per mettere in evidenza i più o meno inconsci limiti androcentrici di tanta esegesi, ma il metodo non può essere grammaticalizzato, per non cadere nel riduzionismo.

¹⁴⁹ Si ricordino gli spunti offerti nel capitolo 4 sul femminile nella *Bibbia*, anche in una prospettiva simbolico-interiore (*iššah*, doteismo, nomi divini maschile e femminile, Abramo e Sara etc.): v. *supra*, pp. 231ss.; v. *supra*, pp. 171ss. anche le critiche femministe al monoteismo.

5.5.4. La Dichiarazione universale e il Decalogo secondo Chouraqui

A. Chouraqui inizia il suo affascinante libro su *I Dieci Comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni abramiche*, con queste due pagine a confronto (anche graficamente):

Tre millenni orsono, i dieci Comandamenti ovvero *Dichiarazione universale dei doveri dell'uomo*

1. *Elohim* allora pronunciò tutte queste parole: “IO sono Adonay/YHWH, tuo *Elohim*, che ti ho fatto uscire dal paese di Mitzraim [Egitto], dalla condizione di schiavitù,
2. non avrai altri *Elohim* di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna...
3. Non porterai invano il nome di Adonay/YHWH, tuo *Elohim*...
4. Ricordati del giorno dello Shabbat... per sei giorni faticherai... ma il settimo giorno... non farai alcun lavoro...
5. Glorifica tuo padre e tua madre...
6. Non assassinare.
7. Non adulterare.
8. Non rubare.
9. Non rispondere contro il tuo compagno come testimone di menzogna.
10. Non bramare la casa del tuo compagno, non bramare la moglie del tuo compagno...¹⁵⁰.

Ai giorni nostri, alcuni stralci della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* proclamata dall'assemblea generale delle Nazioni Unite a palazzo Chaillot, Parigi, venerdì 10 dicembre 1948:

Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione...

Nessun individuo potrà essere tenuto in stato di schiavitù o di servitù...

Tutti sono eguali dinanzi alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, ad una eguale tutela da parte della legge.

Nessun individuo potrà essere arbitrariamente arrestato, detenuto o esiliato.

Ogni individuo accusato di un reato è presunto innocente...

Ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento...

Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni.

Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia...

Ogni individuo ha il diritto ad avere una proprietà...

Ogni individuo ha diritto al lavoro...

¹⁵⁰ Traduzione di A. Chouraqui.

Ogni individuo ha diritto al riposo ed allo svago...
Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente...
Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità...¹⁵¹.

Chouraqui nel libro descrive anche le sue esperienze e le sue riflessioni, dopo il disastro della Seconda Guerra Mondiale, dei totalitarismi, della *Shoah*:

Di fronte a quei sanguinosi conflitti e ai problemi che ponevano, l'unica via d'uscita che riuscivo a scorgere era il ritorno alle nostre radici e il rispetto delle dieci Parole¹⁵², universalmente presenti alla nostra speranza¹⁵³.

Alcune del pagine del libro sono dedicate alla figura, centrale per la stesura della *Dichiarazione*, del professor René Cassin, «il quale nutriva piena fiducia nella virtù del diritto e credeva fermamente nei poteri della giustizia. Per lui, la legge era l'antidoto alla violenza»¹⁵⁴. E infatti, racconta Chouraqui,

nei trent'anni in cui fui suo stretto collaboratore, imparai che era necessario uscire dall'astrazione dei dieci Comandamenti e realizzarli concretamente per la difesa della persona umana, di ogni essere in carne e ossa il cui sangue scorre sui campi di battaglia, nelle prigioni e nei campi di concentramento¹⁵⁵.

Chouraqui ricorda di essersi trovato accanto a René Cassin quando quest'ultimo, in qualità di rappresentante della Francia, pronunciò il suo discorso di presentazione della *Dichiarazione*, che fu poi votata all'unanimità dai cinquantotto membri dell'assemblea generale delle Nazioni Unite. E in quel discorso,

René Cassin paragonò [...] quella Dichiarazione al Decalogo. I due testi, separati da un lasso di tempo di oltre trentatré secoli, fanno rispettivamente la propria comparsa nella storia alla fine di epoche particolarmente turbate: che siano usciti dalla schiavitù egizia o sopravvissuti alle guerre o ai campi di concentramento nazisti, gli uomini hanno un irresistibile bisogno di affermare solennemente il proprio

¹⁵¹ A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., pp. 2-3. Le citazioni della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* sono tratte da http://it.wikisource.org/wiki/Dichiarazione_Universale_dei_Diritti_dell%27Uomo.

¹⁵² Quelli che spesso noi chiamiamo i dieci Comandamenti in ebraico (e nel greco dei LXX) sono le dieci Parole (il che è visibile anche nell'espressione Decalogo).

¹⁵³ A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., p. 11.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

diritto di vivere nell'unità della famiglia umana. Ed è proprio tale bisogno che la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo intendeva sondare. Se il Decalogo traeva la propria autorità dall'Essere che lo aveva dettato sul monte Sinai, la Dichiarazione universale era direttamente emanata dalla comunità giuridicamente organizzata di tutti i popoli ed esprimeva le aspirazioni comuni a tutti gli uomini. L'assemblea generale delle Nazioni Unite presentava questo testo come "ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni, al fine che ogni individuo ed ogni organo della società, avendo costantemente presente questa Dichiarazione, si sforzi di garantirne [...] l'universale ed effettivo riconoscimento"¹⁵⁶. La Dichiarazione costituiva un atto di fede nei diritti fondamentali dell'uomo, radicalmente negati durante gli anni di guerra¹⁵⁷.

Per Cassin la *Dichiarazione univesale* doveva essere una sorta di Decalogo laico, condivisibile da tutti i popoli, qualunque ne fosse il credo. Secondo Chouraqui si deve sempre a Cassin il carattere più universale che internazionale di tale *Dichiarazione*, dal momento che l'accento è messo sulla persona umana piuttosto che sullo Stato¹⁵⁸.

Chouraqui osserva che mentre la parola «diritto» compare cinquantanove volte, la parola «dovere» appare una sola volta, nell'articolo 29, che sottolinea i doveri dell'individuo verso la comunità. Interrogato in proposito, così rispose Cassin:

Quando si esce da una situazione di negazione dei diritti, coloro che vanno al potere vogliono proclamare i propri diritti e non i propri doveri. Nonostante tutto, però, sono riuscito a fare in modo che la Dichiarazione contenga chiaramente il principio dei doveri verso la comunità, cioè verso la collettività. Essa contiene anche i doveri verso gli altri uomini: cioè il dovere di rispettare i loro diritti¹⁵⁹.

Del resto, ricorda ancora Cassin:

Il diritto è come una busta: ha un interno e un esterno. L'esterno è il diritto del creditore, l'interno l'obbligo del debitore. Solo che non si tratta di un normale obbligo individuale, di un uomo verso un altro uomo, ma di un obbligo universale¹⁶⁰.

¹⁵⁶ http://it.wikisource.org/wiki/Dichiarazione_Universale_dei_Diritti_dell%27Uomo.

¹⁵⁷ A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., pp. 12-13.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 13.

¹⁵⁹ Cfr. M. Agi, *L'Idée d'universalité d'après la vie et l'oeuvre de René Cassin*, Alp'Azur, Antibes 1980, pp. 349ss.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Sul tema del dovere, v. anche *supra*, pp. 349 e n. 106, soprattutto le riflessioni (anche fortemente critiche) di Simone Weil sulla preminenza dell'obbligo incondizionato.

Per Chouraqui la *Dichiarazione* diventa simbolo di un'umanità che

dà prova della propria universalità spaziale, temporale e spirituale al tempo stesso.

Questa trilogia illustra i tre aspetti dell'universalità umana, che è la stessa sia nel momento in cui Adonay/YHWH si rivela a Mosheh sul Sinai, sia quando viene adottata, a palazzo Chaillot, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. Noi sopravvissuti a tanti massacri percepiamo a fondo "che nessuna rivincita poteva essere più nobile né più esemplare della proclamazione a beneficio dell'umanità intera del primato della legge, della libertà, dell'uguaglianza e del dovere di fratellanza fra gli uomini"¹⁶¹.

Eppure, osserva ancora Chouraqui, da una parte la *Dichiarazione universale* fa fatica a penetrare nei particolarismi locali, ha bisogno di istituzioni specializzate in tal senso. Dall'altra il Decalogo è di portata universale, ma è stato trasmesso ad un popolo minoritario, perché lo riconsegna all'umanità intera. Ne è venuto un percorso dal particolare all'universale, pure difficile e tortuoso, che ha portato

dall'ebraismo biblico di tremila anni fa all'ebraismo di duemila anni fa, quindi al cristianesimo e all'islam, senza dimenticare altri universi culturali quali le civiltà dell'Estremo Oriente o le società laiche del mondo moderno¹⁶².

Per questo è importante, secondo Chouraqui, ricomprendere queste Dieci Parole nel senso che esse assumono oggi, nel terzo millennio, anche alla luce della *Dichiarazione universale*, e viceversa¹⁶³. I due grandi "simboli" hanno bisogno l'uno dell'altro.

In questo senso è importante ricordarsi che questi dieci Comandamenti non sono limitati alle tre religioni abramitiche¹⁶⁴:

Il luogo della loro proclamazione è il deserto. E il deserto non appartiene a nessuno: un oggetto trovato in mezzo ad aride petraie è di chiunque si dia la pena di chinarsi a raccoglierlo. Le dieci Parole si rivolgono quindi all'umanità intera, per il fatto stesso di riassumere in poche frasi la condizione umana e le condizioni di sopravvivenza dell'umano che è presente nell'uomo. [...] Le dieci Parole si rivolgono all'umanità intera per il fatto stesso che contengono il substrato della condizione umana,

¹⁶¹ *Ivi*, p. 190.

¹⁶² A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., pp. 14-15.

¹⁶³ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁴ Da una parte bisogna prendere atto di questo sforzo di Chouraqui di universalizzare il Decalogo; dall'altra pure assumere più radicalmente di quanto faccia Chouraqui una prospettiva interculturale che ci fa vedere come esistano altri "Decaloghi", per così dire, in altre tradizioni e religioni, che naturalmente non saranno chiamati con questo nome "abramico".

vale a dire le condizioni necessarie al mantenimento e al rispetto dell'umano. [...] I dieci precetti rimandano a una Trascendenza, qualunque sia il significato che si attribuisce a quest'ultima¹⁶⁵; la divinità più o meno antropomorfizzata degli uomini di fede, l'Inconoscibile degli agnostici, il Nulla degli atei sono presenti alla radice di ogni conoscenza. In virtù della loro precisione, astrazione e trascendenza, i comandamenti del Decalogo si rivolgono a ognuno di noi, a prescindere dall'età, dal popolo, dalla religione e dalla tradizione culturale di appartenenza. Al di là dei particolari della loro formulazione e delle violazioni di cui sono stato oggetto nel corso dei secoli, essi simboleggiano la Legge, cioè l'essenza stessa dell'umanità [...]. Il legislatore ebreo [Mosheh] si rivolge infatti a tutta l'umanità¹⁶⁶.

Eppure, nota Chouraqui, per quanto le Dieci Parole siano state per la maggior parte fatte proprie dagli apparati legislativi e giudiziari nazionali e internazionali, mai come oggi esse sembrano inapplicate. Tanto proclamate, quanto drammaticamente assenti. Ecco quindi la necessità di una nuova etica, che sia doveri e diritti, intenzione e pratica¹⁶⁷. Per questo

proclamati sul Sinai dall'*Elohim* di Mosheh trentatré secoli fa, i dieci Comandamenti sono più che mai attuali. Queste dieci Parole millenarie brillano di una luce magica e virginale, forse semplicemente perché non sono mai state pienamente applicate. [...Paradossalmente] le dieci Parole, tuttora sconosciute, rimangono da esplorare¹⁶⁸.

Così queste dieci Parole vanno rivisitate, riesplorate, vissute e ri-vissute, lette e ri-ilette alla luce della *Dichiarazione universale* e viceversa, in un ampliamento del senso che non può che farci crescere, anche nella pratica, nell'ortoprassi, che ha l'ultima parola¹⁶⁹. Del resto,

il futuro si costruisce innanzitutto sulla base delle scelte di ognuno di noi. Oggi più che mai l'uomo vive al crocevia fra la vita e la morte, la benedizione e la maledizione, l'amore e l'odio. Dalla vetta del Sinai, Mosheh si unisce a Gesù, a Muhammad e ai messaggeri di altre religioni, di tutte le epoche e di tutti i continenti, per invitarci a scegliere l'amore, al semplice scopo di vivere¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Chouraqui precisa che nel libro questa Trascendenza è per lo più nominata come "Essere", piuttosto che come "Dio", che appartiene ad altri universi culturali: in questo modo anche i lettori agnostici possono accedervi più facilmente (cfr. *ivi*, p. 250 n. 14).

¹⁶⁶ *Ivi*, pp. 15-16.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 16-17.

¹⁶⁸ *Ivi*, 17-18.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 18.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

Quasi profeticamente, per Chouraqui le dieci Parole, anche con la *Dichiarazione universale*, sono “tuffate” nel mistero, nell’amore, nella Trascendenza e

tutti i mistici ci dicono che il Luogo dello straordinario incontro fra l’Essere supremo e il Nulla ultimo è quello in cui si riconciliano teisti e agnostici. E tale è l’utopia vagheggiata dalla *Bibbia* e dalle dieci Parole¹⁷¹.

Nell’ultimo capitolo del libro, Chouraqui torna a citare estesamente la *Dichiarazione universale*, «tappa fondamentale nella storia dell’umanità»¹⁷².

Nella rievocazione immaginosa del grande traduttore francese, il palazzo Chaillot viene ad assomigliare all’arca di Noè, «popolato com’era da una varietà di uomini e di donne di tutte le razze e di tutte le origini, riuniti in quel luogo per adottare la *Dichiarazione*»¹⁷³.

Secondo Chouraqui, una sorta di filo rosso simbolico lega, pur nella diversità grande, le dieci Parole, la *Dichiarazione di indipendenza americana* del 1776, la *Dichiarazione del 1789* e soprattutto la *Dichiarazione universale* del 1948¹⁷⁴.

In questa storia simbolica tra le dieci Parole e i diritti dell’uomo, bisogna ricordare anche tutte le organizzazioni non governative che assistono l’Onu, ad iniziare da Amnesty International; tra esse c’è anche il Parlamento mondiale delle religioni, riunito per la prima volta nell’autunno del 1893, che adottò una Dichiarazione per un’etica globale che riprendeva la prima Dichiarazione americana del 1776 e quella francese del 1789. Il Parlamento mondiale delle religioni, riconvocato

un secolo dopo con la presidenza del professor Hans Küng, condannava la povertà e gli abusi che logorano il nostro pianeta, minacciandolo di agonia, a causa della mancanza di un’etica globale di cui egli invitava l’umanità a riconoscere e applicare i principi. Questo nuovo ordine planetario avrebbe dovuto basarsi su un principio fondamentale: ogni persona, uomo o donna che sia, ha diritto a essere trattata umanamente. [...] Sebbene i precetti dei dieci Comandamenti siano tutti riconosciuti, il Parlamento auspicava che fossero formulati in maniera positiva, e non più negativa a beneficio del progresso della vita. [...] Le idee difese da Hans Küng e pubblicate dal Parlamento mondiale delle religioni sono state adottate nel 1993 in nome di più di due miliardi di esseri umani¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 20.

¹⁷² *Ivi*, p. 227.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 229.

Queste idee, sotto l'egida delle Nazioni Unite e dell'UNESCO, hanno avuto una profonda eco, in innumerevoli incontri, discorsi, articoli, libri, convegni etc. Chouraqui cita, come emblematica, la dichiarazione conclusiva della Conferenza mondiale delle religioni per la pace, tenuta a Kyoto nel 1970:

Bahaisti, buddisti, confuciani, cristiani, ebrei, giainisti, indù, musulmani, seguaci di Zoroastro, shintoisti, sikh e rappresentanti di altre religioni ancora, ci siamo incontrati qui nel generale interesse per la pace. Riuniti per affrontare il tema della pace, così primordiale, abbiamo scoperto ciò che avevamo in comune:

la convinzione della fondamentale unità della famiglia umana, dell'uguaglianza e della dignità di tutti gli uomini;

il senso dell'inviolabilità dell'individuo e della sua coscienza;

il senso del valore della comunità umana;

la consapevolezza del fatto che il potere umano non si identifica semplicemente con il diritto, non può bastare a se stesso e non è assoluto;

la convinzione che l'amore, la compassione, il disinteresse e la forza dello spirito e della verità interiore risultano alla fine più forti dell'odio, dell'amicizia e dell'egoismo;

il senso del nostro dovere di schierarci con i poveri e gli oppressi, contro i ricchi e gli oppressori;

la profonda speranza nella vittoria finale della buona volontà¹⁷⁶.

E Chouraqui a questo punto, esclama:

Oserà l'umile traduttore quale io sono, affermare che anche Mosheh, Buddha, Gesù, Muhammad e i profeti di tante religioni del mondo sono i firmatari di questo testo, dal momento che ne furono gli ispiratori, insieme a tanti altri, fra cui René Cassin, che nella fattispecie era presente?¹⁷⁷.

Del resto «non ci sarà pace mondiale senza pace religiosa, ma non ci sarà pace religiosa senza il risveglio della coscienza di ognuno di noi. “Non c'è sopravvivenza senza un ethos mondiale”, afferma Hans Küng»¹⁷⁸.

Per questo,

¹⁷⁶ Ivi, p. 230 (a p. 262, n. 6 si cita la fonte [senza indicazione di pag.] *Religions, paix, droits de l'homme, documents de la première Conférence mondiale des religions pour la paix*, Kyoto 1970).

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Ivi, p. 238.

le dieci Parole sono oggi più attuali di quanto non siano state nel corso dei trentatré secoli di cui hanno potuto ispirare il progresso. Oggi infatti Mosheh non è più solo: coloro che lo seguono appartengono a tutti i paesi e a tutte le culture¹⁷⁹.

Del resto è proprio il “mito della pace”, che abbiamo già evocato in questo studio, quello che può unificare gli sforzi di tante culture, di tante differenze, di tante tradizioni e istanze.

Il contributo che il Decalogo può dare a questo mito è grande, per Chouraqui:

Il genio delle dieci Parole consiste nel contenere il codice generale di un’etica universale. Esse contemplano infatti tutte le realtà del cielo e della terra, nonché tutta l’umanità in tutti i suoi stati, nelle sue attività e nel suo riposo, nelle sue passioni, nei suoi assassinii, i suoi adulteri, i suoi furti, le sue menzogne e le sue insaziabili bramosie.

I dieci Comandamenti aprono le porte dell’utopia, condizione oggi imprescindibile della nostra sopravvivenza. Essi portano con sé una Dichiarazione universale dei *doveri* dell’uomo per costruire un universo e riconciliare finalmente l’uomo con l’umano¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 242.

5.5.5. *Bibbia e diritti umani e culturali del bambino*

Abbiamo già riflettuto sul simbolo e la realtà del bambino (cronologico e divino) nella *Bibbia*. Non ripetiamo qui le acquisizioni prima esposte¹⁸¹. Vogliamo piuttosto riflettere su una possibile connessione tra la sapienza biblica sull'infanzia e i diritti del bambino, soprattutto in una prospettiva culturale e interculturale.

Come già abbiamo accennato, alcune delle grandi novità storiche e simboliche del XX secolo sono la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, la liberazione della donna e finalmente quella del bambino.

Ancora una volta non sosteniamo certo che la *Bibbia* contenga in sé i diritti del bambino, come noi li possiamo intendere oggi.

Ci interessa piuttosto un doppio possibile movimento:

a) da una parte, infatti, recuperare la simbologia sapienziale del bambino nella *Bibbia* non può che arricchire la prospettiva dei diritti umani e culturali del bambino. Si tratta, ancora una volta, di ritornare creativamente alla radice biblica e comunque di entrare in contatto con un linguaggio simbolico e antropologico, che può integrare quello della cultura dei diritti umani;

b) dall'altra rileggere il testo biblico stesso alla luce della sensibilità dei diritti umani. La ricezione di un testo è sì legata al contesto culturale da cui è fuoriuscito. Tuttavia questa prospettiva (storico-critica) non è sufficiente. Un grande testo è sempre figlio del suo tempo, ma pure, come abbiamo già osservato, lo trascende. Così è di un classico. Inoltre un diverso contesto di ricezione modifica il testo recepito stesso. Il movimento intertestuale è biunivoco. L'operazione è delicata, ma importante e necessaria.

Utilizziamo come base di riflessione l'importante volume *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels del'enfant*¹⁸².

Una delle tesi fondamentali del libro in questione è il legame costitutivo tra bambino e diritti (*in primis* culturali), per mettere anche in rilievo come diritti culturali e diritti dei bambini soffrano di un misconoscimento reciproco e interconnesso¹⁸³.

Ma ancora:

¹⁸¹ V. *supra*, pp. 298ss.

¹⁸² P. Meyer-Bisch (éd.), *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, Schultess Éditions Romandes, Genève-Zurich-Bâle 2012.

¹⁸³ Cfr. P. Meyer-Bisch (éd.), *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, cit., pp. 5; 14ss.

a) il bambino è un testimone di cultura. Inoltre l'infanzia e la cultura sono al centro e al cuore del "politico". I bambini non sono solo esseri fragili e deboli, che devono essere protetti. Essi sono anche specchio terso e inquietante di tutte le violenze e dei soprusi. Ma insieme sono realtà e simbolo di nuovi cominciamenti, di un'umanità nuova, che rinasce e cresce. Sono anche speranza, concreta e reale.

b) Se a un bambino è precluso l'accesso alle risorse culturali – lingua scrittura conoscenza del proprio ambiente, dei territori e delle proprie memorie, valori familiari e rapporti sociali (ma aggiungerei anche libri e opere fondamentali della propria cultura, testi sacri etc.) – esso risulta escluso dai diritti fondamentali, che sono indivisibili e intrecciati-interconnessi.

c) Il bambino è un soggetto essenziale ed imprescindibile dei diritti culturali. Eppure egli non è al centro della cultura odierna e la "comunità internazionale" non dà ai diritti dei bambini tutta la primazia che essi hanno e meritano. Il bambino è portatore di una rivoluzione culturale, che ancora è in gran parte da compiersi.

d) Cultura dell'infanzia e cultura in generale sono interconnesse. Eppure entrambe non sono valorizzate come costitutive. Questo duplice misconoscimento è una delle ragioni principali della permanenza di fattori di povertà e di violenza¹⁸⁴.

Non si può qui non ripensare alla centralità del bambino nei due passi marciatori prima analizzati. Inoltre il bambino messo al centro dal Cristo era storico-cronologico (con gesto sconvolgente le categorie del tempo); ma anche simbolico, interiore (psicologico e mistico). Ricollegarsi a questa "icona" biblica non può che rafforzare la prospettiva culturale (e spirituale) dei diritti del bambino. Va da sé che la cultura dei diritti potenzia retrospettivamente le pagine neotestamentarie e ci permette una loro trasmissionizzazione.

La cultura dell'infanzia nella riflessione di P. Meyer-Bisch

Il filosofo francese sottolinea come la visione dell'infanzia sia spesso limitata, se non stereotipata. Il bambino è certo piccolo e fragile, ma egli è anche

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 4-5.

una grandezza e una forza, perchè la sua umanità è in via di sviluppo, è nuova. È faticoso mettersi all'altezza di un rinnovamento che va molto indietro nel tempo e di una eredità di cui l'avvenire non è programmato¹⁸⁵.

La potenza del bambino, messa al centro dal Cristo, è quindi anche qui considerata nella sua grandezza e forza. Del resto il bambino è categoria anche interiore. Infatti Meyer-Bisch scrive:

La nozione di “rin-novamento” dice bene tutto ciò: lo sforzo è faticoso perchè consiste nell'attingere all'infanzia largamente nascosta dei genitori, per connettersi alla novità proprio di quel bambino¹⁸⁶.

E in effetti, perché i genitori possano accompagnare ed educare il bambino, ma anche accoglierne la straordinaria novità, che comporta pure una loro rinascita,

devono attingere essi stessi alla loro infanzia, e non è facile ridiventare piccoli¹⁸⁷.

Il ritornare bambini evidentemente ha qui una valenza simbolica ed interiore che non può non richiamare le parole cristiche già citate: «Se non tornerete come bambini, non entrerete nel Regno» (Mt 18,3).

Del resto, spiega Meyer-Bisch, infanzia e cultura sono della stessa natura: due potenziali largamente sconosciuti. Coltivare l'infanzia comporta una cultura dello spirito e del corpo, una cultura della sensibilità e delle emozioni, che continuamente devono entrare in dialogo col bambino, secondo un'interazione tra dato naturale e culturale¹⁸⁸.

Inoltre,

¹⁸⁵ «Une grandeur et une force puisque son humanité est en développement, neuve. Se mettre à l'hauteur d'un renouveau qui remonte loin dans le temps et d'un héritage dont l'avenir n'est pas programmé, est épuisant» (P. Meyer-Bisch, *Comment donner droit aux contradictions portées par l'enfance? Entre travail de nature et travail de culture*, in *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, cit., p. 14).

¹⁸⁶ «La notion de “re-nouveau” dit bien cela: l'effort est *épuisant* car il consiste à puiser dans l'enfance largement enfouie des parents pour se connecter à la nouveauté de cet enfant-là» (*ibidem*).

¹⁸⁷ «Ils doivent puiser eux-mêmes dans leur propre enfance et ce n'est pas facile de redevenir petit» (*ivi*, pp. 14-15).

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 15.

l'ipotesi qui difesa è che il bambino, soggetto dei diritti dell'uomo, in particolare dei diritti culturali, è testimone e "scommessa" di ciò che è al cuore dell'umanizzazione: la ricerca e lo sviluppo delle migliori interazioni tra lavoro di natura e lavoro di cultura¹⁸⁹.

Per Meyer-Bisch violenza e povertà continuano a perdurare, anche perché i bambini sono disprezzati, nel doppio senso di un misconoscimento della loro "chiamata" e della loro dignità inalienabile. Il bambino diventa un simbolo realissimo delle potenzialità, della bellezza, della fragilità di una vita in divenire, ma già rinnovata e rinnovante, ed insieme emblema di una società e di una cultura violenta, che violano diritti e sogni, particolarmente vivi nella forza vulnerabile dell'infanzia¹⁹⁰.

Lo spazio dell'infanzia è per definizione crocevia di crescita e di novità, di libertà e di creatività, di maturazione e di potenza già espresse. Solo una sinfonia delle volontà di genitori e bambino può favorire l'individuazione del piccolo (ma aggiungerei anche: degli adulti pure, in perenne formazione)¹⁹¹.

Meyer-Bisch torna ulteriormente sulle potenzialità creative e rinnovatrici che stanno nell'infanzia e che chiamano anche l'adulto. Infatti,

il bambino testimonia della profondità di queste potenzialità – risorse naturali e culturali –, come una chiamata al "rin-novamento", le cui sorgenti sono là, troppo misconosciute. Disprezzare il bambino significa attentare alla dinamica umana di trasmissione e di filiazione¹⁹².

Ma disprezzare il bambino intimo ed insieme cronologico è il rischio più grave:

Questo disprezzo di ciò che è più intimo in ciascuno e che noi abbiamo pertanto in comune – vita ancora nascente, infanzia sempre, sempre presente e assetata di sviluppo – è il disprezzo più grave. Che egli sia percepito come il piccolo adulto, l'adulto di domani, o come colui di cui la vita non è ancora preziosa come quella dell'adulto d'oggi, il bambino non è realmente compreso al livello

¹⁸⁹ «L'hypothèse défendue ici est que l'enfant sujet des droits de l'homme, notamment des droits culturels, est témoin et enjeu de ce qui est au coeur de l'humanisation: la recherche et le développement des meilleures interactions entre travail de nature et travail de culture» (*ibidem*).

¹⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 15-16.

¹⁹¹ Cfr. la *Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia*, il cui testo è leggibile in http://www.lavoro.gov.it/NR/rdonlyres/C099045A-DC1E-45BA-916A-50AEC19F6A03/0/Convenzione_ottantanove.pdf

¹⁹² «L'enfant témoigne de la profondeur de ces potentiels, ressources naturelles et culturelles, comme un appel à un "re-nouveau" dont les sources sont là, trop méconnues. Mépriser l'enfant, c'est porter atteinte à la dynamique humaine de transmission et de filiation» (P. Meyer-Bisch, *Comment donner droit aux contradictions portées par l'enfance? Entre travail de nature et travail de culture*, in *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, cit., p. 22).

antropologico, filosofico, giuridico e politico, con la gravità che gli conviene: l'essere portatore di *un'umanità rinnovata*, scommessa e fine delle nostre culture¹⁹³.

Questo richiamo ad una “nuova umanità” può suonare ingenuo, illusorio, persino inquietante, e di rifiuto del presente. Non si tratta però di rifiutare in sé l'oggi, ma piuttosto il suo carico di sofferenze e di ingiustizie dell'oggi. Infatti,

il *rin-novamento* si basa sulla critica del passato, la considerazione e la *re-interpretazione* delle sue risorse inesauribili, per operare delle *riforme* nel presente, per *ricreare* il potenziale di domani¹⁹⁴.

Onorare la novità dell'infanzia comporta quindi, potremmo dire, un grandioso lavoro inter-intraculturale, critico e creativo, di ripensamento e di transmitizzazione: la ricreazione di una cosmovisione inedita.

Si tratta del resto della ricreazione della nostra infanzia e di quella dei nostri ambienti. Della nostra cultura, potremmo dire:

Il lavoro culturale non è *ex nihilo* e pertanto può essere una creazione. Così, per mettersi all'altezza dei bambini, è necessario cercare la *ricreazione* della nostra infanzia e di quella dei nostri ambienti¹⁹⁵.

Del resto la testimonianza del bambino è quella di

un'intima filiazione in interdipendenza tra le persone e gli altri esseri viventi e non viventi. Egli è antico, portatore di eredità, ed è nuovo, nuova speranza, non ancora attaccato dalla scissioni sociali. Il bambino è all'origine del simbolismo, laddove materia e spirito non hanno subito il divorzio della facilità¹⁹⁶.

¹⁹³ «Ce *mépris* de ce qui est le plus intime à chacun et que nous avons pourtant en commun – vie encore naissante, enfance toujours, enfance toujours présente et assoiffée de développement – est la *méprise* la plus grave. Qu'il soit perçu comme le petit adulte, l'adulte de demain, voire celui dont la vie n'est pas encore aussi précieuse que celle de l'adulte d'aujourd'hui, l'enfant n'est en réalité pas compris aux niveaux anthropologique, philosophique, juridique et politique, avec la gravité qui convient: l'être porteur d'une *humanité renouvelée*, enjeu et but de nos cultures» (*ibidem*).

¹⁹⁴ «Le *re-nouveau* s'appuie sur le critique du passé, la considération et la *ré-interprétation* de ses ressources inépuisables, pour opérer des *réformes* dans le présent, afin de *recréer* du potentiel à venir» (*ibidem*).

¹⁹⁵ «Le travail culturel n'est pas *ex nihilo* et pourtant il peut être une création. Aussi, pour se mettre à la hauteur des enfants, est-il nécessaire de chercher la *recréation* de notre enfance et de celles de nos milieux» (*ibidem*).

¹⁹⁶ «Une *intime filiation* en interdépendance entre les personnes et les autres êtres vivants et non vivants. Il est ancien, porteur d'héritages, et il est nouveau, nouvel espoir, pas encore défait par les clivages sociaux. L'enfant est aux sources du symbolisme, là où matière et esprit n'ont pas subi le divorce de la facilité» (*ivi*, p. 24).

Ecco perchè «coltivare l'infanzia» (in tutti i suoi significati) è fondamentale, e altrettanto simbolico, pur in senso deteriore, è attaccarla, deturparla, violarla. Così Meyer-Bisch sintetizza la sua tesi di fondo:

Le violazioni dei diritti culturali in generale, quelle dei bambini in particolare, sono all'oigine dei processi più gravi di moltiplicazione delle violazioni e delle discriminazioni. *All'opposto*, la realizzazione dei diritti culturali, quelli dei bambini in particolare, è all'origine delle valorizzazioni più feconde, condizione delle capacità individuali, comunitarie e istituzionali¹⁹⁷.

Il gesto del Cristo che mette al centro il bambino, lo abbraccia e lo benedice è altamente simbolico, e non può essere tradotto solo nel linguaggio di una, pur importantissima, dichiarazione quale è la *Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia*. Pure quel gesto significa certo anche diritto all'identità (art. 8), diritto all'educazione (art. 28 e 29), ma nel Cristo, paradossalmente, quasi più degli adulti che dei bambini!; e ancora indica: libertà di espressione (art. 13)¹⁹⁸, ma potremmo dire diritto alla vita, diritto a diventare se stessi. Del resto anche Meyer-Bisch mette in evidenza come la dimensione «culturale» dei diritti dell'infanzia non sia sviluppata in tutta la sua rilevanza nella *Convenzione*¹⁹⁹.

La figura dell'«enfant-ancêtre»²⁰⁰ nella cultura africana²⁰¹

Una ricerca antropologica e simbolica può ulteriormente arricchire la nostra riflessione sul bambino *stricto e lato sensu*.

In effetti la nostra cultura occidentale ha dato forse, globalmente parlando, una raffigurazione miniaturizzata e monoculturale del bambino. Il confronto con altri mondi simbolici, specie tradizionali, com'è quello della *Bibbia*, ma anche della società

¹⁹⁷ «Les violations des droits culturels en général, celles des enfants en particulier, sont au principe des processus les plus graves de multiplication des violations et des discriminations. *A contrario*, la réalisation des droits culturels, celles des enfants en particulier, est au principe des valorisations les plus fécondes, condition de libération des capacités individuelles, communautaires et institutionnelles» (ivi, p. 27).

¹⁹⁸ Cfr. ivi, pp. 39ss.

¹⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰⁰ Il bambino-antenato.

²⁰¹ Per questo tema faccio riferimento all'articolo di J. Bouchard Neff, *Grand et petit, héritier et nouveau: les droits culturels*, in P. Meyer-Bisch (éd.), *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, cit., pp. 61-71.

africana, può ampiamente arricchirci. È anche scopo di questa ricerca mostrare come un movimento inter-intraculturale, particolarmente attento alla dimensione simbolica, possa favorire una mutua fecondazione delle culture e delle possibilità di dialogo su “simboli” simili o comunque omeomorfici.

Si tratta anche di diventare coscienti di alcune costruzioni sociali e culturali che non solo accrescono, ma pure coartano l’infanzia.

Le idee qui esposte riguardano in particolare la concezione del bambino-antenato così come vissuta presso i Mossi del Burkina Faso, anche se questa visione è particolarmente diffusa in molti paesi africani.

Secondo la peculiare antropologia di questa popolazione africana, il bambino non è solo un essere piccolo e fragile da educare, ma insieme è un grande anziano, un avo che si rimanifesta nel piccolo. In tale concezione gli attori sono tre, per così dire: il bambino, i genitori e lo spirito dell’avo.

Per questo il piccolo non va solo educato, ma è, in qualche modo, educatore, portatore di messaggi dello spirito anziano che ha scelto lui per riproporsi, non eguale naturalmente, ma nella novità della vita. Insomma il bambino è educando ed educatore, creatura piccola, ma insieme grande, latrice di un alto livello di coscienza, che gli viene dal mondo degli spiriti.

Johanne Bouchard Neff mette in evidenza come questa concezione dell’infanzia sia particolarmente ricca e affascinante rispetto ad altre visioni più unilaterali: per Platone il bambino, per quanto prima di incarnarsi abbia potuto contemplare il mondo delle Idee, pure è un piccolo selvaggio da dirozzare; nell’Islam il bambino è un essere puro e innocente, che va direttamente in paradiso e che va protetto dalle brutture della società. In qualunque caso il bambino è ridotto ad una “sola faccia”. Nella tradizione cristiana invece il bambino è segnato dal peccato originale, ma è anche portatore di redenzione²⁰².

In termini di diritti culturali, ricorda Bouchard Neff, si tratta del diritto di «vedere rispettata la propria identità culturale nella diversità dei suoi modi di espressione»²⁰³. Questo si esplicita, nella cultura dei Mossi, in un’attitudine di deferenza verso il

²⁰² Cfr. J. Bouchard Neff, *Grand et petit, héritier et nouveau: les droits culturels*, in P. Meyer-Bisch (éd.), *L’enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l’enfant*, cit., pp. 61-63.

²⁰³ «Voir respectée son identité culturelle dans la diversité de ses modes d’expressions» (Cfr. J. Bouchard Neff, *Grand et petit, héritier et nouveau: les droits culturels*, in P. Meyer-Bisch (éd.), *L’enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l’enfant*, cit., p. 64.

bambino e di grande attenzione: si tratta di scorgere in lui le potenzialità dell'antenato in via di manifestazione. Inoltre tutti i segni sono presi in considerazione, non solo quelli tipici della comunicazione scritta o orale²⁰⁴.

Una volta identificato l'avo, si ha un modello che in qualche modo guida le azioni dei genitori, che vi si conformano. In questo caso l'educazione del bambino-antenato

è dunque più concepita come un processo di accompagnamento e di rivelazione e meno come una edificazione o una "lavorazione", come si ritrova in parecchi approcci pedagogici. L'educazione sarà orientata verso la concretizzazione delle qualità dell'avo reincarnato, verso la realizzazione della personalità del bambino²⁰⁵.

Questo diritto all'educazione è uno dei diritti fondamentali del bambino e tra quelli più riconosciuti, come recita la *Dichiarazione di Friburgo (=DF)*, art. 6:

Nell'ambito generale del diritto all'educazione, ogni persona, sola o in comune con gli altri, ha diritto, durante la propria esistenza, ad un'educazione e ad una formazione che, rispondendo ai suoi bisogni educativi fondamentali, contribuiscano al libero e pieno sviluppo della sua identità culturale nel rispetto dei diritti altrui e della diversità culturale²⁰⁶.

La concezione pedagogica dei Mossi sorprende per la centralità del bambino, che deve cooperare al processo educativo, in qualche modo persino orientarlo. Si parte proprio dalle risorse culturali della persona, dai suoi talenti che via via si rivelano, come eco anche dell'antenato (cfr. in questo senso la *DF* art. 5b [seconda linea]²⁰⁷: «la libertà [...] di perseguire un modo di vita associata alla valorizzazione delle proprie risorse culturali»).

Insomma, il bambino è in formazione e saggio, in crescita e già rivelatore di valori essenziali, che spesso gli adulti rischiano di dimenticare.

²⁰⁴ Cfr. vi, p. 64.

²⁰⁵ «Est donc plus conçue comme un processus d'accompagnement et de révélation et moins comme une édification ou un façonnement, comme on le retrouve dans plusieurs approches pédagogiques. L'éducation sera orientée vers la concrétisation des qualités de l'ancêtre réincarné, vers la réalisation de la personnalité de l'enfant» (ivi, p. 65).

²⁰⁶ «Toute personne, seule ou en commun, a droit, tout au long de son existence, à une éducation et à une formation qui, en répondant à ses besoins éducatifs fondamentaux, contribuent au libre et plein développement de son identité culturelle dans le respect des droits d'autrui et de la diversité culturelle» (ibidem).

²⁰⁷ «La liberté [...] de poursuivre un mode de vie associé à la valorisation de ses ressources culturelles» (ibidem).

Il bambino partecipa attivamente alla vita culturale in cui vive, così egli ha

la libertà di sviluppare e di condividere conoscenze, espressioni culturali, di condurre ricerche e di partecipare alle diverse forme di creazione, nonché ai suoi benefici²⁰⁸.

Come già accennavamo, lui è erede ed insieme promessa di novità, rivelatore di un passato che si rimanifesta ed insieme figura di rinnovamento.

Il bambino-antenato è addirittura un mediatore tra il mondo adulto, dei viventi e quello degli spiriti, con un ruolo di dare continuità e trasmissione insieme sociale e culturale.

Insomma l'accesso alle risorse necessarie per costruire la sua identità, per dirlo nel linguaggio dei diritti culturali, comporta risorse accessibili, temporali, per così dire, ma anche risorse in qualche modo legate alla memoria, persino spirituali²⁰⁹. Del resto la concezione del tempo di questi popoli non è solo o tanto cronologica e lineare, quanto piuttosto circolare: inizio e fine si congiungono. E l'individuo è sempre pensato all'interno di una comunità, mai separato e chiuso in se stesso²¹⁰. In questo senso si potrebbe fare riferimento alla *DF*, art. 4:

- a. Ogni persona ha la libertà di scegliere di identificarsi o no a una o diverse comunità culturali, senza considerazione di frontiere, e di modificare questa scelta;
- b. Nessuno può vedersi imporre di essere identificato o assimilato suo malgrado a una comunità culturale²¹¹.

Questo non significa che il bambino sia predeterminato: accanto alla manifestazione dell'avo, si sta attenti alla novità personale ed unica del piccolo. Inoltre è previsto anche che il bambino crescendo esca dal modello parentale dell'avo. Il bambino ribelle, il *bi-tonta*, è trattato con rispetto e precauzioni quasi sacre. Questo per non disperdere le

²⁰⁸ «La liberté de développer et de partager des connaissances, des expressions culturelles, de conduire des recherches et de participer aux différentes formes de création ainsi qu'à leurs bienfaits» (*DF* art. 5 [e cfr. anche art. 8, *ibidem*]).

²⁰⁹ Cfr. J. Bouchard Neff, *Grand et petit, héritier et nouveau: les droits culturels*, in P. Meyer-Bisch (éd.), *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, cit., pp. 66-67.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 67-68.

²¹¹ «a. Toute personne a la liberté de choisir de se référer ou non à une ou plusieurs communautés culturelles, sans considération de frontières, et de modifier ce choix ; b. Nul ne peut se voir imposer la mention d'une référence ou être assimilé à une communauté culturelle contre son gré» (<http://www.unifr.ch/iiedh/assets/files/fr-declaration10.pdf>).

novità che possono venire da una persona e per non escluderla, nonostante tutto, dalla vita comunitaria²¹².

Valutando interculturalmente un tale modello, si può vedere come in una cultura tradizionale siano particolarmente considerati i momenti dell'inizio e della fine della vita: il bambino e il vecchio diventano soprattutto testimoni di saggezza, trasmettitori del mondo degli spiriti e non solo dei viventi. Il mondo adulto non è così centrale, come invece nel nostro modello produttivistico, che devalorizza inizio e fine, per mettere l'accento sulla vita adulta che produce.

Non c'è dubbio che il simbolismo biblico del bambino che abbiamo analizzato precedentemente abbia alcuni punti in comune con questa visione del bambino-antenato. Naturalmente si tratta di una equivalenza omeomorfica: in qualunque caso il bambino è messo al centro, sconvolgendo facili schematismi "adulti".

Una riprova questa che l'istanza dei diritti, specie appunto declinata secondo il paradigma culturale, può entrare in fecondo dialogo con il mondo biblico *in primis*, ma anche con altre culture moderne e soprattutto tradizionali, in un'ottica di vero dialogo dialogale, dove nessuno converte l'altro a sé, ma dove ci si trasforma insieme arricchendosi, trovando ed insieme perdendo la propria identità, per riscoprirla più riarticolata e plurale²¹³.

Pedagogia socratica in Martha Nussbaum

Interessanti spunti, che possono ulteriormente ampliare il quadro qui delineato, si trovano in Martha Nussbaum. La filosofa riflette sull'importanza di una pedagogia socratica – cui abbiamo già fatto ampiamente riferimento – anche per i bambini. Il discorso della filosofa mira ad un ripensamento dell'educazione nell'ottica dei diritti umani, della dignità inalienabile per ognuno, valorizzando le capacità e il senso critico. Ed è per questi che il richiamo all'importanza socratica del ragionamento è imprescindibile. Si tratta di costruire cittadini del mondo, fin dalla prima infanzia. A partire dalle istanze socratiche, Nussbaum cita alcune *auctoritates* della pedagogia,

²¹² Cfr. J. Bouchard Neff, *Grand et petit, héritier et nouveau: les droits culturels*, in P. Meyer-Bisch (éd.), *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, cit., pp. 68-69.

²¹³ *Ibidem*. Sulla tradizione religiosa africana e sul pensiero filosofico dell'Africa, cfr. anche M. Nkafu Nkemnkia, *Il Divino nella religione tradizionale africana. Un saggio comparativo ed ermeneutico*, Città Nuova, Roma 2011; Id., *Il pensare africano come «vitalogia»*, cit.

quali il Rousseau dell'*Emilio*, l'opera di Pestalozzi e di Fröbel, dove vede operante lo spirito socratico, unito però anche ad altre istanze (più affettive, materne, ad es. in Pestalozzi). In tal senso è ricordato anche l'americano Amos Bronson Alcott, alla cui scuola i bambini erano incoraggiati ad esaminare se stessi, i propri pensieri e i propri sentimenti. L'educazione procede per domande e un metodico esame di sé. Alcott per altro legge ai bambini la poesia, in particolare Wordsworth. Ma è John Dewey il più autorevole e illustre americano a mettere in pratica il metodo socratico, per aiutare i bambini a uscire dalla passività alla quale sono costretti dall'insegnamento convenzionale. Per questo Dewey utilizza il ragionamento anche per la discussione di casi pratici, cercando di unire teoria e prassi, filosofia e impegno.

Un altro importante e originale educatore, attento tra l'altro all'istanza socratica, è l'indiano Rabindranath Tagore. La figura di Tagore è di una tale ricchezza che non può certo essere ridotta al solo versante pedagogico. In Tagore convivono molte istanze (anche occidentali), straordinariamente ripensate, per favorire il risveglio dei giovani²¹⁴.

Nussbaum è convinta che, pur se in modi anche molto diversi, i valori socratici hanno attraversato queste pratiche educative e siano ancora attuali per «produrre un certo tipo di cittadino: attivo, critico, curioso, capace di resistere alla pressione delle autorità»²¹⁵.

La pratica della P4C (Philosophy for Children)

In questo senso appare molto importante la pratica della *Philosophy for Children*²¹⁶, che valorizza il bambino, vedendolo già come un soggetto capace di pensiero filosofico, e non solo da educare, con attenzione ad un “pensiero multidimensionale” che sia insieme critico, creativo, *caring*²¹⁷. In questa prospettiva i bambini sono esseri curiosi e attivi, capaci di indagare e interrogarsi. Queste loro prerogative andrebbero riconosciute, e certo poi valorizzate e ulteriormente sviluppate. Lipman attribuisce anche grande importanza allo sviluppo del pensiero logico per i bambini, conseguito

²¹⁴ M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., pp. 65-87.

²¹⁵ *Ivi.*, p. 87.

²¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 88-93.

²¹⁷ Cfr. M. Lipman, *Educare al pensiero*, Vita e pensiero, Milano 2005, pp. 283ss..

attraverso strumenti adeguati, quali ad esempio racconti e giochi linguistici²¹⁸. Anche per Gareth Matthews i bambini sono già in grado di valutare attivamente le grandi questioni della vita e le loro intuizioni dovrebbero essere prese in maggiore considerazione dei cosiddetti adulti²¹⁹.

Heckman, le capacità e la prima infanzia

La Nussbaum cita anche l'opera dell'economista James Heckman, premio Nobel nel 2000, «che ha legato il suo interesse per la prima infanzia all'idea di capacità umana»²²⁰. Heckman è convinto che le capacità umane siano modellate sin a partire dalla primissima infanzia (compreso il periodo prenatale). Heckman sostiene che moltissime potenzialità del bambino siano disperse, per l'incapacità del mondo familiare e di quello scolastico, di accogliere, accompagnare, valorizzare i talenti dei piccoli. Per questo i bambini vanno aiutati, fin dal concepimento, con programmi finalizzati a potenziare la loro salute di futuri esseri umani. Questo lavoro deve continuare per tutta l'adolescenza e oltre, ma con particolare attenzione ai primissimi anni, così decisivi e delicati.

Anche in questo caso possiamo ancora una volta vedere come queste prospettive pedagogiche possano entrare in fecondo dialogo con le tematiche del bambino interiore, così come ce ne parla la *Bibbia*. Serve un'ermeneutica che sappia tenere insieme istanze (anche antropologiche) simili e diverse.

²¹⁸ Cfr. ad es. M. Lipman-A.M. Sharp-F.S. Oscanyan, *Il prisma dei perché*, Liguori, Napoli 2004, pp. 3ss.

²¹⁹ Cfr. G. Matthews, *La filosofia e il bambino*, Armando, Roma 1981; I. de Puig – A. Sátiro, *Giocare a pensare*, Ed. Junior, Azzano s. Paolo (BG) 2006; A. Sátiro, *Giocare a pensare*, Ed. Junior, Azzano s. Paolo (BG) 2011.

²²⁰ M.C. Nussbaum, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, cit., pp. 181ss.

5.6. HESSE E “UNA LETTURA MISTICA DELLA BIBBIA”: INTUZIONI HESSIANE A-DUALISTE

5.6.1. Una storia degli effetti a due sensi: Hesse e la Bibbia

Anche qui vogliamo procedere secondo questa ermeneutica della storia degli effetti intesa in due sensi. Da una parte quindi possiamo vedere come la *Bibbia* sia centrale nella produzione hessiana, e ci permetta di leggerne a fondo l'opera e, in qualche modo, almeno simbolicamente, la vita del grande scrittore, in alcune sue tappe “iniziatiche” e di trasformazione. Dall'altra l'attitudine e la formazione hessiane sono profondamente interculturali. Sappiamo come l'Oriente e la sua sapienza siano ben presenti nell'opera del grande scrittore tedesco. È affascinante vedere come Hesse rilegga alcuni celeberrimi versetti biblici alla luce delle intuizioni a-dualiste dell'Oriente. Naturalmente Hesse non è un esegeta di professione, non ha sviluppato una teoria ermeneutica completa, ma con il suo genio artistico, riesce ad entrare in profondità in alcuni snodi interpretativi di grande rilevanza. Le intuizioni hessiane risultano in sintonia con la lettura simbolico-interiore qui descritta. La rilettura hessiana ci sembra un esempio efficace di tensione intra-interculturale: le nostre radici appaiono “rinnovate” ed insieme in intenso dialogo con altre cosmovisioni.

5.6.2. Il paradigma biblico e il crocevia culturale

La *Bibbia* ha salato il sangue di Hesse: anche per lui – in quanto artista e “ricercatore” occidentale – essa rimane il «Grande Codice» di riferimento; in qualunque caso un supremo paradigma che mai può essere eluso.

L'infanzia religiosa hessiana sarà pure stata calvario (non solo, del resto), ma questo non “travolge” la *Bibbia*. Il Gran Libro spesso (se non sempre) è ben oltre le “nostre religiosità”, spurie e poco bibliche. E risorge dalle macerie anche di esperienze avvilenti e traumatizzanti.

Sulla centralità della *Bibbia* per la formazione, per la cultura di Hesse, per la “simbolica” delle sue opere, gli spunti sono moltissimi, anche se la questione rimane da

studiare con sistematicità²²¹. Si pensi almeno a *Demian*, romanzo di svolta della produzione hessiana, intriso di *topoi* biblici, anzi, di più, geniale ri-Scrittura. Quelle che seguono sono ipotesi di lavoro.

Le questioni in gioco, che vogliamo evidenziare, sono soprattutto tre: a) l'importanza "biografica", natale, per così dire, del Gran Libro biblico per Hesse, assieme al crocevia culturale (ma anche esistenziale, religioso etc.), pure costitutivo: pluralità di vie e discipline in dialogo tra loro; b) il superamento del dualismo, istanza fondamentale del "viaggio iniziatico" di Hesse (come di tanti suoi personaggi: si cfr. almeno il Sinclair di *Demian*); c) l'approdo ad una ermeneutica a-duale della *Bibbia*, certo asistemica (Hesse non è un biblista o un teologo delle religioni), ma ricca di intuizioni originali, e aperta al contributo dell'Asia, come della psicologia del profondo, della mistica cristiana etc.

Soffermarsi in particolare sulla *Bibbia* non significa certo negare il "respiro universalistico" che pervade la ricerca di Hesse. Anzi. Non solo perché la *Bibbia*, pur nata da un concretissimo alveo storico-culturale, è libro universale, ma perché una comprensione dell'*accessus* dello scrittore tedesco ad essa passa necessariamente per il contributo delle altre vie, orientali *in primis*. Vie poi che risultano essenziali e costitutive anch'esse (e non solo finalizzate alla *Bibbia*)²²². D'altro canto i contributi delle altre vie, di altri "testi sacri" non scalzano l'importanza che il Gran Libro conserva per la memoria e il viaggio hessiani. Non si dimentichi poi che i racconti biblici spesso sono racconti iniziatici.

²²¹ In proposito cfr. almeno: R.B. Horowitz, *Biblical Archetypes in the Novels of Unamuno and Hesse*, Diss., University of Colorado 1974; T. Ziolkowski, *Fictional Transfigurations of Jesus*, Princeton University Press, New Jersey 1978 [sulla figura del Cristo in Hesse e in altri autori novecenteschi]; W. Jahnke, *Herman Hesse. Demian. Ein erlesener Roman*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984, 117ss.; M. Versari, *Un percorso iniziatico in Hermann Hesse. Dalla caduta alla seconda innocenza*, Clueb, Bologna 1999; C. Gellner, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht*, Matthias-Grünwald, Mainz 1997; Id., *Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Primus, Darmstadt 2004; Id., *Hermann Hesse Und Die Spiritualität Des Ostens*, Patmos, Düsseldorf 2005; di C. Gellner è consultabile online l'interessante articolo *Fra riverenza e ribellione: Hesse e l'ambivalenza della religione*, all'indirizzo www.hermannhesse.de/it/biographie/religion/religion.pdf.

²²² V. la citazione da *L'infanzia dell'incantatore*, *infra*, p. 394. Fondamentale poi il ruolo del nonno materno dello scrittore, Hermann Gundert, missionario in India, esperto di sanscrito e di numerose lingue orientali, autore di svariate pubblicazioni in merito e possessore di una vasta biblioteca, che esercitò grande fascino e influenza sul piccolo Hesse. Sull'elemento orientale appartenente all'infanzia hessiana e filtrato dall'elemento pietistico, cfr. M. Ponzi, *Il mito della giovinezza in Hermann Hesse*, Vallecchi, Città di Castello, 1997, pp. 29ss.

Non certo di dialettica quindi bisogna parlare, quanto piuttosto di integrazione, di continui superamenti, di tentativi mai banali di armonizzazione. Sottolineate le «radici religiose e ambientali indelebili», scrive in questo senso Eva Banchelli:

L'opera di Hesse è [...] interamente percorsa dall'aspirazione ad abbracciare e conciliare le componenti, le suggestioni, gli scenari più eterogenei: rigore nordico-protestante ed ebbrezza mediterranea, pietismo e psicoanalisi, Occidente e Oriente, romanticismo e avanguardia, tradizione e sperimentazione²²³.

Bibbia e “Scritture d'Oriente”, potremmo aggiungere. Incessante superamento del dualismo, quindi²²⁴. Certo nei romanzi, ma anche nell'ermeneutica della *Bibbia*, che spesso invece è interpretata dualisticamente (o, peggio, considerata libro di dualismi). Tutto ciò all'insegna di quella «psicologia dell'occhio cosmico», di quello sguardo che si dischiude «in qualunque momento tu esca dalla convenzione, in cui tu appartenga, in amore e dedizione, a tutti gli dèi, a tutti gli uomini, a tutti i mondi, a tutte le età»²²⁵. È aspirazione costante della sua opera e della sua vita quella di «continuamente indicare, estasiato, la beata e multicolore varietà dell'universo, e insieme ricordare che alla base di questa varietà c'è un'unità. [...] Scrivere la melodia a due voci della vita»²²⁶.

Insomma non si tratta di “biblicizzare” tutto Hesse, come inaccettabile è qualunque riduzione troppo orientaleggiante o semplicemente sincretistica. Non si renderebbe giustizia al suo spirito grande e libero. Attenersi ad una sola tradizione (almeno in accezione microdossica) è proprio degli spiriti limitati: «Guarda quali forti intelletti non osano ascoltare Dio a meno che egli non parli con la fraseologia di non so che David, o Geremia o Paolo. Noi non attribuiremo sempre un così alto valore a pochi testi, a poche vite»²²⁷.

²²³ *Album Hesse*, a c. di E. Banchelli, Mondadori, Milano 1991, p. 8; sull'integrazione, cfr. anche C. Magris, *Il sorriso dell'unità ovvero Hermann Hesse fra la Vita e la vita*, XI-XIII, in H. Hesse, *Romanzi*, Mondadori, Milano 1977; F. Arzeni, *Un'educazione alla felicità. La lezione di Hesse e Tagore*, Rizzoli, Milano 2008, pp. 60; 88; 98-99 (pur se l'accento è messo troppo sulla dimensione sincretista). Molte altre le coppie di dualismi di cui Hesse ha cercato l'armonia: spirito/natura, natura/civiltà, Vita/vita (Magris), *eros/thanatos*, contemplazione dell'unità/azione (senza perdersi nell'indistinto) etc. Anche il *topos* del doppio (con sue possibili ricomposizioni) è centrale in Hesse.

²²⁴ Interessante e da studiare in questo senso anche la ri-scrittura hessiana della figura di s. Francesco, simbolo di un'armonia raggiunta tra uomo, Dio e mondo (cfr. F. Arzeni, *Un'educazione alla felicità*, cit., p. 29).

²²⁵ H. Hesse, *La cura*, Adelphi 1978, p. 137.

²²⁶ H. Hesse, *La cura*, cit., pp. 141; 143.

²²⁷ R.W. Emerson, *Teologia e natura*, Marietti, Genova 1991, pp. 138-139.

L'universalismo hessiano è a-duale. Meglio quindi parlare di “pluri-versalismo”, dove *Bibbia* e Oriente (indiano, cinese, giapponese), arte e musica, letteratura, filosofia e psicologia del profondo, vivono in tensione e integrazione creative. Piuttosto forse si potrebbe parlare di accento biblico, perché originario, natale²²⁸.

5.6.3. *Bibbia e “crocevia”: una diade costitutiva*

«Ogni giornata incominciava e finiva con la parola della Bibbia [e] ciascuno di noi figli partecipava a suo modo», ricorda in intense pagine autobiografiche Hesse²²⁹.

Il canone della biblioteca “ideale” vergato dallo scrittore parte proprio dal Gran Libro, ma è subito costitutivamente intrecciato con la sapienza orientale:

Oltre alla *Bibbia* a noi tutti nota, pongo all'inizio della nostra biblioteca quella parte dell'antica sapienza indiana che vien chiamata *Vedānta*²³⁰.

Seguono i discorsi del Buddha, quelli di Confucio, il *Tao-Te-Ching* di Lao-Tze e le stupende parabole di Chuang-Tzŭ.

Come non ricordare poi il crocevia di "casa Hesse", mirabilmente evocato ne *L'infanzia dell'incantatore*:

Molti mondi incrociavano i loro raggi in quella casa. Vi si pregava e vi si leggeva la *Bibbia*, si studiava e ci si occupava di filologia indiana, si faceva molta buona musica, si conoscevano Buddha e Lao Tse; vi giungevano ospiti da molti paesi con nelle vesti un soffio di esotismo, con bizzarre valige di cuoio e di paglia intrecciata e col suono dei loro linguaggi strani. [...] C'era anche una nonna, che temevamo un pochino e poco conoscevamo, perché non parlava tedesco e leggeva una *Bibbia* francese. La vita di quella casa era molteplice e non ovunque comprensibile, lì la luce si rifrangeva in tanti colori, la vita suonava ricca e multivoca²³¹.

D'altro canto, la grande libertà conseguita dallo scrittore, che gli permette di abbeverarsi a più sorgenti dell'umanità, è la stessa che gli fa dire:

²²⁸ Nell'accezione linguistica: se sono italiano, anche se conosco benissimo lo spagnolo, conservo in qualche modo il mio accento d'origine.

²²⁹ *Album Hesse*, cit., p. 25.

²³⁰ H. Hesse, *Una biblioteca della letteratura universale*, Adelphi, Milano 1979, pp. 19-20.

²³¹ Id., *L'infanzia dell'incantatore*, Mondadori, Milano 2004, pp. 11-12.

La saggezza di cui abbiamo bisogno si trova in Lao-Tse. [...] Tradurla in un linguaggio europeo è l'unico compito spirituale che abbiamo in questo momento. [...] Lao-Tze non deve sostituire per noi l'Antico Testamento, ma mostrarci che qualcosa di simile è esistito già molto tempo prima e sotto un altro cielo, rafforzando così la nostra fede nell'internazionalità dei valori culturali²³².

O ancora, con la forza e la saggezza della maturità:

Lei comunica la Sua Fede nell'esistenza di Dio a un vecchio i cui genitori e nonni erano cristiani non solo di nome ma di fatto, e che hanno dedicato l'intera loro esistenza al servizio del regno di Dio. Da loro sono stato educato, loro mi hanno trasmesso la *Bibbia* e la dottrina; la loro cristianità, non predicata ma vissuta, è stata la più potente tra le forze che mi hanno educato e formato²³³.

Essenzialità della *Bibbia* "per sempre", insomma, pur nella varietà multicolore del crocevia.

Ma come giungere ad uno sguardo maturo, interiore su di essa, capace coglierne il valore mistico-iniziatico, che spinge al «vai verso di te»? Come arrivare a leggerla e interpretarla «con il medesimo Spirito mediante il quale essa è stata scritta» (*eodem spiritu quo scripta est*)?

Come? Attraverso un lungo cammino ermeneutico ed esistenziale. Un vero e proprio viaggio interiore.

5.6.4. Il viaggio iniziatico di Hesse

Non si può certo riassumere in poche battute e neppure in un'opera intera la complessità del percorso letterario, umano e spirituale di Hesse.

Pur nell'inevitabile schematismo, non si fa troppo torto alla realtà se si pensa ad un percorso di individuazione, di maturazione, ad un vero e proprio viaggio iniziatico²³⁴, compiuto dallo scrittore, come da tanti suoi personaggi del resto, che possiamo triadicamente descrivere con «i tre gradini» di cui parla lui stesso in *Un po' di Teologia*: «innocenza», «colpa», «grazia»²³⁵. Si badi bene però: i tre stadi non sono solo

²³² *Album Hesse*, cit., pp. 130; 132.

²³³ H. Hesse, *Il gioco della vita. Cittadino del mondo. Epistolario scelto 1950-1962*, Mondadori, Milano, 1992, vol. II, p. 49.

²³⁴ Sul tema, cfr. l'interessante libro di M. Versari, *Un percorso iniziatico in Hermann Hesse*, cit.

²³⁵ H. Hesse, *Un po' di teologia* (1932), in *Religione e mito*, Mondadori, Milano 1989, p. 123.

cronologici ma anche kairologici. Senza negare processualità, colpa e grazia sono già *in nuce* nella I tappa, così come l'inferno può ancora balenare, fosse solo per un attimo. Insomma: i 3 stadi indicano tappe di sviluppo, ma anche stati di coscienza.

I tappa (1877-1891/92²³⁶): l'innocenza (il paradiso, l'infanzia, stadio primordiale dell'irresponsabilità), Eden, ma anche già Calvario. Hesse riceve la sua formazione nel fervido ed insieme rigido e dualistico pietismo familiare. Si tratta di un'educazione fondamentale per Hesse, nel bene e nel male. Tuttavia, sebbene l'Hesse della maturità saprà recuperare aspetti positivi ed essenziali del periodo (ma la scuola e l'avventura seminariale rimarranno sempre abissi), il risultato è un dualismo molto forte che connota questa fase e che segnerà profondamente lo scrittore. L'innocenza inizia ad essere scalzata dalle dicotomie. La *Bibbia* qui non può che essere libro di dualismi: luce o tenebra; retta via o perdizione; persino: Dio o uomo²³⁷.

II tappa (1891/92-1916/18): la colpa, la caduta, anche: la discesa agli inferi. La terribile esperienza del seminario di Maulbronn fa da cerniera tra una tappa e l'altra. Il suicidio tentato è catabasi. Il mondo interiore di Hesse entra in crisi profondissima. I dualismi si fanno laceranti. È una fase di disperazione e di ricerca, di disintegrazione e di nuove aperture (cfr. anche il viaggio in Oriente nell'11). Certo la produzione letteraria di questo periodo (ad es. *Peter Camenzind*, *Sotto la ruota*, *Gertrud*, *Tre storie della vita di Knulp*) è già un'istanza di risalita dall'inferno (sempre la dimensione kairologica), un processo di auto-terapia in atto. Agli inferi non si scende senza guida: qui è la letteratura, che pure, non basterà; nel 1916-18, di fronte alla nuova crisi interiore, sarà la psicologia del profondo dello junghiano J. Lang.

III tappa (1916/18 a seguire): la grazia o la «nuova innocenza» (Panikkar). Forse sarebbe meglio dire la progressiva (e pure insieme istantanea) ricerca della liberazione dal dualismo nevrotizzante, l'integrazione, la tensione alla saggezza. In questo senso

²³⁶ Come spiegato sopra, i periodi cronologici individuati sono indicativi. Il tempo lineare non basta a spiegare i movimenti dell'interiorità.

²³⁷ Così Hesse stesso, significativamente: «Vivevamo sotto una legge severa, che vedeva con diffidenza l'uomo giovane, le sue inclinazioni naturali, capacità, esigenze e i suoi sviluppi e che non era per niente disposta a promuovere o favorire i nostri innati qualità, talenti e particolarità» (citato in C. Gellner, *Fra riverenza e ribellione*, cit., p. 1).

Demian (1919) è opera decisiva all'interno del percorso hessiano²³⁸ e, inoltre, assoluta Ri-Scrittura. Centrale anche *La cura* (1924); spunti preziosi in *Cappella* (1918), contenuta in *Wanderung (Vagabondaggio)* del '20. Naturalmente anche l'Oriente di *Siddharta*²³⁹ (1922) è ormai assunto. L'integrazione ha fatto breccia nella opera hessiana e si prolunga per tutta la vita del poeta (fino al tentativo *summatico* del *Gioco delle perle di vetro*), raggiunta e progressivamente sempre riconquistata e approfondita. Emerge una lettura mistica, simbolica, del testo biblico (e non solo). Tutto è trasfigurato, anche l'educazione dell'infanzia, tra Eden e Calvario²⁴⁰.

5.6.5. Ancora il crocevia: tre intuizioni adualiste

Innocenza, caduta, *nekuia* e poi risalita, nuova innocenza.

Ora lo sguardo con cui Hesse può leggere la *Bibbia* (o altri "raggi" del suo mirabile crocevia) è sguardo interiore, simbolico, mistico.

Ci soffermiamo in particolar modo su 3 intuizioni adualiste: a) il Dio interiore, immanente (e non solo trascendente); b) l'integrazione dell'ombra; c) l'esegesi di *Ama il prossimo tuo come te stesso*.

a) Così Hesse scrive in *Cappella* (1918):

L'inizio è la fiducia in se stessi. La fede non si conquista con calcoli, con senso di colpa e cattiva coscienza, neppure con la macerazione e il sacrificio. Tutti questi sforzi si rivolgono ad una divinità che è fuori di noi. Il Dio a cui dobbiamo rivolgere la nostra fede è dentro di noi. Chi dice no a se stesso non può dire sì a Dio²⁴¹.

²³⁸ Sulla novità di *Demian* nell'opera hessiana, cfr. almeno cfr. M. Ponzi, *Il mito della giovinezza in Hermann Hesse*, cit., pp. 79ss.; M. Versari, *Un percorso iniziatico in Hermann Hesse*, cit., pp. 13-14 etc.

²³⁹ Ma con forti connotazioni cristiane, specie nel finale, secondo C. Gellner, *Fra riverenza e ribellione*, cit., pp. 5-7.

²⁴⁰ Si veda quanto dice Hesse stesso: «La via che porta alla religiosità può essere diversa per ognuno. La mia è passata attraverso molti errori e molte sofferenze, attraverso molti tormenti, attraverso colossali sciocchezze, una giungla di sciocchezze. Da libero pensatore credevo che la religiosità fosse una malattia dello spirito. Sono stato asceta e mi sono conficcato le unghie nella carne. Non sapevo che essere devoto vuol dire stare bene ed essere sereno. [...] Chi proviene da una famiglia protestante deve seguire una lunga via fino a questa conoscenza. Conosce l'inferno della coscienza, la spina mortale di chi non è in pace con se stesso, di chi ha vissuto ogni sorta di fratture, di tormenti e di disperazione. Alla fine del lungocammino vede con stupore, quanto semplice, infantile e naturale sia la beatitudine che ha cercato lungo sentieri pieni di spine» (H. Hesse, *Cappella* (1918), da *Wanderung [Escursione]* (1920), in *Religione e mito*, cit., pp. 89-90).

²⁴¹ H. Hesse, *Cappella* (1918), in *Religione e mito*, cit., p. 90. Come non pensare ad analoghe considerazioni panikkariane: «Se perdiamo questa autostima, questa fiducia in noi stessi, difficilmente

La ricerca di un Dio interiore (e non solo trascendente) è stata sofferta: Hesse ha bruciato al calor bianco della sua “indagine” pluriversale le catene dell’educazione cristiano-pietista, esteriore e colpevolizzante. Si è aperto alla sapienza d’Oriente, senza abbandonare la *Bibbia*. È questa la nobile e difficile arte del crocevia. Il Dio incontrato non è più il “totalmente altro” – di molta teologia cattolica e protestante (si pensi al grande Karl Barth) –, ma è anche il Dio-seme, il *Logos* che vuole nascere dentro di noi, il Sacro Tetragramma, indicibile ed insieme piantato con la sua *yod* nel nostro nucleo ontologico per crescere in noi. È lui il divino, dentro e fuori di noi, che ci chiama: «Vai verso di te» (*Gn* 12, 1; 22, 2). «Cercami in te, cercati in me»²⁴².

b) Più volte abbiamo accennato a *Demian*, tappa decisiva dell’armonizzazione hessiana. Procediamo solo per cenni, in una materia ricchissima di spunti per il tema qui proposto: ad es. i riferimenti biblici nel romanzo sono moltissimi a cominciare dal titolo di alcuni capitoli: *Caino*, *Il ladrone*, *La battaglia di Giacobbe*, *Eva*. Citiamo brevissimamente e senza pretesa di completezza alcuna: il tema del redentore; quello del «figliol prodigo» cui viene però contrapposta la via di Caino (gnosticamente rivalutato rispetto ad Abele), che non ritorna e si individua; il furto delle mele raccontato da Sinclair; i due ladroni, con l’esaltazione di quello che non si converte in fin di vita; la caduta e l’infanzia identificata con un Eden irrecuperabile e sbarrato da custodi luminosi etc. Interessante anche la figura di Beatrice, che coinvolge il più geniale ri-scrittore delle Scritture: Dante stesso (pur con la mediazione di Dante Gabriele Rossetti). Hesse comprende bene il valore iniziatico ed interiore dei racconti biblici: il segno di Caino è simbolo di individuazione²⁴³. Del resto, ci ricorda Hesse:

I miti della *Bibbia*, come tutti i miti dell’umanità, rimangono per noi senza valore fino a quando non ci spingiamo arditamente ad interpretarli in modo personale, applicandoli a noi e alla nostra epoca. È allora che essi possono acquistare per noi grande importanza²⁴⁴.

potremmo stimare gli altri e avere fiducia in “Dio”» (R. Panikkar, *La pienezza dell’uomo. Una cristofania*, cit., p. 61).

²⁴² *Ivi*, pp. 57ss.

²⁴³ In questo caso Hesse ha bisogno di riletture gnostiche per avvicinarsi al nucleo mistico della Scrittura, ostruito dall’educazione pietista. Ma Hesse non avrà mai le derive dualistiche proprie di molto gnosticismo. Sulla figura di Caino in Hesse (e altri scrittori del ‘900), cfr. V. Léonard-Roques, *Caïn, figure de la modernità* (Conrad, Unamuno, Hesse, Steinbeck, Butor, Tournier), Honoré Champion Éditeur, Paris 2003, pp. 40ss.; 245ss. etc.

²⁴⁴ H. Hesse, *Il gioco della vita. La disperazione e la grazia. Epistolario scelto 1904-1950*, Mondadori, Milano 1992, vol. I, p. 30.

Nel cammino interiore, anche il mistero di Abraxas, di cui parlò il gnostico Basilide²⁴⁵, va costeggiato ed assunto.

Come scrive Gellner,

tutto quello che l'educazione cristiana di Hesse aveva diviso in buono e cattivo, peccaminoso e concesso, colpa e innocenza, Dio e diavolo, tutte le lacerazioni che la morale cristiana-pietistica del peccato nella sua casa paterna aveva provocato nella sua anima, tutte le maledizioni e le spaccature: finalmente tutto dovrebbe essere riconciliato nel segno di quel Dio ambiguo²⁴⁶, Abraxas, che era il bene e il male, la luce e il buio, il santissimo e il più terribile, persino Dio e Diavolo insieme. La radicalità della problematica di Dio nel romanzo *Demian* è anche l'espressione letteraria dell'esperienza psicoterapeutica personale di Hesse, che gli insegnò soprattutto ad accettare il male nell'uomo finora negato e bandito come amorale²⁴⁷.

Anche il Giobbe biblico nel suo viaggio si troverà di fronte il Leviatano, che non è solo un nemico, un mostro, ma anche il custode dell'Ombra: una tappa quindi della sua realizzazione cosmoteandrica²⁴⁸. Probabilmente Hesse non conobbe l'esegesi cabbalistica per cui l'«albero della conoscenza del bene e del male» è soprattutto l'albero della conoscenza del «compiuto» (*ṭov*) e dell'«incompiuto» (*ra'*), al di là di traduzione dualizzanti²⁴⁹. Solo così ci si può collegare al mistero dell'altro grande albero biblico: quello della Vita. In qualunque caso, conoscesse o no tale esegesi, non c'è dubbio che lo scrittore si mosse in questo spirito²⁵⁰.

²⁴⁵ Per gli influssi gnostici su Hesse, giocò un ruolo forse lo stesso Jung, oltre che Josef Lang: Jung inviò ad Hesse il suo trattatello gnostico *Septem Sermones ad mortuos* (attribuendolo a Basilide) nel 1919, dopo aver letto *Demian*. Tuttavia non è improbabile, secondo Cambi, che Hesse lo conoscesse già prima, proprio tramite Lang. Sulla ricezione hessiana di Jung (anche critica), cfr. M. Trevi, *Hermann Hesse "critico" di Jung*, in *I volti di Hermann Hesse. Atti del Convegno Milano 27 marzo 1992*, a c. di M. Manzoni – G. Pontiggia, Fondazione Arnoldo Mondadori, Milano 1993, pp. 53-68.

²⁴⁶ Per altro l'ambiguità di Abraxas è forse legata a questa prima grande integrazione descritta in *Demian*. L'eccessiva spaccatura dualistica ereditata necessita adesso di una forse eccessiva unità monistica. La tradizione biblica, simbolicamente interpretata, attribuisce al satana il ruolo di "avversario ontologico", necessario al percorso di divinizzazione. Tuttavia YHWH e il satana non coincidono in alcun modo. Essi sono i due luminari di *Gn* 1,16, uno maggiore, uno minore, in a-dualistica danza.

²⁴⁷ C. Gellner, *Fra riverenza e ribellione*, cit., 4. Vasto per altro il crocevia culturale di *Demian*: oltre a *Bibbia*, gnosi, psicologia del profondo, ricordiamo almeno l'influsso di Nietzsche e le istanze romantiche (Novalis *in primis*), oltre al già citato Dante. Per l'importanza della ricezione di Nietzsche nell'opera di Hesse, cfr. M. Ponzi, *Il mito della giovinezza in Hermann Hesse*, pp. 97ss.

²⁴⁸ G. Vacchelli., *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Lettere bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., pp. 184ss. Il tema dell'integrazione dell'Ombra è centrale ne *Il lupo della steppa*.

²⁴⁹ V. *supra*, pp. 258ss.

²⁵⁰ Per altro Hesse fu amico di Buber e ne conobbe l'opera (sul chassidismo, ma anche le *Confessioni estatiche*). Sulle fonti esoteriche di Hesse, specie per *Il gioco delle perle di vetro*, cfr. M.F. Frola, *Hermann Hesse fra armonica e teosofia*, Ed. Tipografia Moderna, Nizza Monferrato (Asti), 1990.

c) Il crocevia hessiano (tra mistica biblica, gnosi, sapienza dell'Asia, letteratura, filosofia e psicologia del profondo²⁵¹) conduce lo scrittore ad una affascinante rilettura del precetto biblico: *Ama il prossimo tuo come te stesso* (Lev 19, 18; Mt 22, 39). Esso non è tanto un comandamento, quanto «l'espressione di una straordinaria, profondissima conoscenza dei misteri dell'animo umano, la cosa più saggia che sia mai stata detta, il breve compendio di tutta l'arte di vivere e di essere felici»²⁵², presente sia nell'AT che nel NT²⁵³. Ed è da intendersi misticamente: «Ama il prossimo tuo, perché sei tu stesso»!, una traduzione cristiana del *tat twam asi*²⁵⁴. Esegesi interiore e dualista del testo biblico, che tiene tra l'altro insieme creativamente amore di sé e dedizione al prossimo, senza egoismo e senza derive masochistiche. E in una lettera di risposta ad un lettore, Hesse settantenne riprende e approfondisce:

Spiegato alla maniera indiana, il mio prossimo non è solo “un uomo come me”, ma è me, è un tutto con me, perché la separazione fra lui e me, fra l'io e il tu, è un inganno, *Maya*. Con questa interpretazione anche il senso etico dell'amore per il prossimo è del tutto esaurito. Perché per chi ha capito che il mondo è un'unità, è chiaro senz'altro che è inutile che le singole parti e i singoli membri di questo insieme si facciano del male²⁵⁵.

Ancora una volta il raffronto con la mistica ebraica arricchisce. Scrive padre Vannucci:

“Ama il prossimo [*rea'*] tuo come te stesso”, secondo l'interpretazione cabalistica del comandamento, può anche essere letto in un altro modo: “*Ama la non-luce, il puro male come te stesso*”. L'ombra ci

²⁵¹ Tuttavia non è mai da sottovalutarsi l'importanza della tradizione pietista che resta viva in Hesse; così per il già citato Gellner; ma anche per la Banchelli che forse, però, la enfatizza troppo: «a dispetto della lotta per liberarsi dai residui più tenaci del condizionamento subito, la scrittura hessiana, improntata ad una forte ambivalenza di sentimenti verso i ricordi infantili e familiari, porterà sempre tracce dell'*humus* religioso in cui affonda. Per indagare le inquietudini della coscienza moderna per gettare il suo «sguardo nel caos», Hesse continuerà ad attingere a un lessico, a un apparato simbolico, a un immaginario di chiara ispirazione pietista. La pratica dell'introspezione, dell'autoconfessione, l'immagine della vita come “arduo cammino” scandito da perigliosi “gradini” e “risvegli”, gli stessi ideali della vocazione, del servizio e della dedizione – riletti negli anni della maturità alla luce della psicologia del profondo e della mistica orientale – occuperanno uno spazio fondamentale nella sua definizione della “via interiore”» (*Album Hesse*, cit., p. 36 e a seguire a p. 39). Si potrebbe ricordare anche l'*applicatio* pietista, secondo l'adagio di Bengel: «Applicati tutto al testo, applicati tutto il testo».

²⁵² H. Hesse, *La cura*, cit., p. 133.

²⁵³ Notevole sensibilità ecumenica e libertà ermeneutica mostra Hesse quando non accetta la teologia che esaurisce l'Antico Testamento in un'ottica soltanto preparatoria del Nuovo Testamento, esaltandone piuttosto la validità e la vitalità perenni (cfr. H. Hesse, *Il gioco della vita. Epistolario scelto 1904-1950*, cit., pp. 274-275).

²⁵⁴ H. Hesse, *La cura*, cit., p. 133.

²⁵⁵ Cfr. C. Gellner, *Fra riverenza e ribellione*, cit., p. 6.

appartiene come la luce, e la forma di amore più grande è quell'amore che accoglie tutto, luce e ombra, bene e male. Amare le tenebre, i difetti, le debolezze, così come si ama la luce, la forza, la bellezza: è la forma di perdono più grande, la più difficile. Ma è anche quella che ci avvicina di più al centro. Alla verità. A Dio²⁵⁶.

Infatti, come ci ricorda Annick de Souzenelle, la già citata parola ebraica *ra'* «il male», ma soprattutto il lato «incompiuto, inconscio», se pronunciato *rea'*, significa «il prossimo», «la persona affine», «l'amico»²⁵⁷.

E non dobbiamo forse leggere in questo modo (cioè in senso mistico e simbolico, pur non disperdendo il livello etico), l'invito del Cristo (che tra l'altro cita proprio *Lv* 19, 18): «Avete inteso che fu detto: *Amerai il prossimo tuo* e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: Amate il vostro nemico e pregate per i vostri persecutori» (*Mt* 5, 43-44; cfr. anche *Lc* 6, 27-36)?²⁵⁸

Per Hesse è proprio così e lo scrive, da par suo:

«Amate i vostri nemici» Ero abituato da un pezzo a considerare tutte queste parole, così stranamente convincenti, del Nuovo Testamento non solo come imperativi morali, non come ordini, cioè «devi far questo», ma come cenni amichevoli di un vero saggio, che c'invita dicendo: «Prova un po' ad attuare alla lettera questo consiglio: vedrai come ti farà bene». Io sapevo che in questi detti c'è non solo il più alto vertice dell'esigenza morale, ma anche i più alti e intelligenti consigli di felicità spirituale e che tutta la dottrina della carità contenuta nel Nuovo Testamento, oltre che agli altri suoi significati, ha pure quello di una tecnica psicologica [e di un'istanza mistica, aggiungiamo] elaborata alla perfezione²⁵⁹.

Insomma, è chiaro: Hesse non è uno scrittore del passato e neppure semplicemente un nostro contemporaneo: Hesse ci precede, adesso, indicandoci la strada.

²⁵⁶ G. Vannucci, *Giovanni Vannucci. Custode della luce*, Fraternità di Romena, Arezzo 2004, p. 142.

²⁵⁷ Cfr. A. de Souzenelle, *Il bacio di Dio*, cit., p. 76.

²⁵⁸ G. Vacchelli., *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita*, cit., p. 365.

²⁵⁹ H. Hesse, *La cura*, cit., p. 82.

Conclusioni

1. Alcuni punti fondamentali per la trasformazione

Non si vogliono qui riassumere ad una ad una le tesi della ricerca, che spesso sono state anche riprese e ribadite nel corso dei capitoli, e brevemente presentate fin dall'introduzione. Più che altro, ora che si può avere uno sguardo più panoramico, per così dire, dopo i cinque capitoli, desidero evidenziare alcuni aspetti che mi sembrano preziosi: ipotesi di lavoro per l'ermeneutica, per il dialogo, spunti per la cooperazione internazionale, stimoli per quel lavoro intra-interculturale che in tutta la ricerca abbiamo perseguito.

Il *mythos* che sostiene questo studio è quello di una inter/intracultura della pace, attiva, trasformatrice, nonviolenta, dialogale, simbolica, pluralista (e non fondamentalista). Volutamente procedo per punti, enucleando i più importanti:

- 1) È sempre più necessario mettere in collegamento i saperi e le discipline, superando quella tendenza occidentale (e soprattutto: occidentalistica) di separare e dividere le varie branche della conoscenza e dell'esperienza. Per questo l'ermeneutica biblica qui proposta vuol far dialogare vari "ambiti scientifici": *in primis* naturalmente ermeneutica ed esegesi, ma anche filosofia, teologia, mistica, letteratura/poesia, cultura dei diritti, pratiche educative, antropologia, lettura politico-economica del nostro tempo etc.
- 2) Questo collegamento dei saperi, questo *colligite fragmenta*, comporta anche, paradossalmente, un «indisciplinare le discipline» (A. Potente): non si tratta di una confusione babelica, ma di una reale apertura, dove ciascuna disciplina scopre orizzonti più ampi, si approfondisce in se stessa e in certi suoi presupposti, che magari non vedeva così chiaramente, e pure si arricchisce e, a sua volta, arricchisce, mutuamente. Potremmo parlare di un movimento intradisciplinare, uno interdisciplinare e uno transdisciplinare: un'altra triade che sembra poter ampliare le prospettive (senza certo deprezzare la pregnanza della singola disciplina prescelta, di partenza, o più importante; ancora senza scadere nel diletterantismo, ma senza neppure perdersi in sterili specialismi).

Il doppio movimento intraculturale/interculturale ha una valenza euristica che ci appare decisiva. Qui è applicato soprattutto (anche se non esclusivamente) alla *Bibbia*, ma il campo di esplorazione è immenso. Intraculturalità significa tra l'altro valorizzare le ricchezze della propria tradizione (qui europea, occidentale), in modo quasi inedito, scongiurando esotismi, etnocentrismi e superficialità¹. Il pluralismo degli occidentali (e delle Europe etc.) non può che arricchirci. Dall'altra l'interculturalità agisce aprendo nuovi orizzonti, facendoci interagire con altre cosmovisioni. In questo senso inter-intraculturale scopro anche che ogni cultura è un'interculturalità, se vista nella profondità delle sue radici intersecantisi². Ancora una volta è possibile una mutua fecondazione. Intra- e interculturalità sono in rapporto attuale: attraverso l'intraculturalità entro maggiormente nell'interculturalità, e viceversa. Potremmo anche qui prospettare una triade: intraculturalità, interculturalità e transculturalità (come capacità di trovare ponti, traduzioni, equivalenti omeomorfici, universali interculturali etc., senza però scadere in eccessive astrazioni e ipostatizzazioni universalizzanti).

4) La *Bibbia* ha una straordinaria carica trasformativa, che viene messa particolarmente in luce da una lettura laica, secolare, pluralistica, simbolico-interiore, intra-interculturale.

5) Il «vai verso di te» biblico è interiore ed esteriore, e può entrare in fecondo dialogo con la cultura dei diritti umani e culturali. La ricchezza delle tradizioni occidentali ha bisogno di una duplice rilettura (intraculturale): la cultura dei diritti riletta e fecondata a partire dalla *Bibbia* e, viceversa, il Gran Libro riletto dalla parte dei diritti. Sono possibili e auspicabili anche altre riletture, più specificamente interculturali.

6) Una lettura simile della *Bibbia* può favorire il dialogo e la pace, per molte ragioni:
- essa non è fondamentalistica, ma plurale e pluralistica;

¹ Un'interculturalità matura non cade né nella trappola dell'*etnocentrismo*, che sempre riduce l'altro, lo stereotipizza, lo interpreta secondo proprie lenti culturali (per lo più mono-oculari, quando non faziose, fondamentaliste etc.), né in quella dell'*esotismo*, che magnifica acriticamente tutto quello che viene dall'esterno, come se solo, ad es., *ex Oriente lux* (cfr. anche M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, cit. pp. 143ss.).

² Questa cura delle radici deve essere lucida, infatti «si può [...] continuare a fecondare e curare il terreno perché radici e ramificazioni si facciano sempre più forti ed intrecciate, ma si deve farlo tenendo sempre presente che sono all'opera potenti forze che hanno, come unici interessi, o quello di separare le une e le altre, o, peggio, quello di *tagliarle*» (G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., p. 104).

- libera il testo, non lo lascia adagiare in letture microdossiche, legaliste o solo moralistiche;
 - lavora su simboli trasformanti, che possono essere comuni ad altre tradizioni o che possono avere degli equivalenti omeomorfici, transculturali: si pensi al tema dell'immagine e della somiglianza; al dinamismo iniziatico; all'istanza trinitaria, adualistica e cosmoteandrica; al richiamo ingressivo all'interiorità; alla comprensione mistica del testo intesa come visione in profondità; al cammino di compimento (ancora la dimensione iniziatica) che vivono i personaggi per essere se stessi, per vivere ed essere la pace etc.
 - è una lettura simbolica, in grado di mettere in discussione la violenza presente in alcune pagine bibliche (ma anche di altri testi sacri), etc.
 - non disperde nessuna istanza critica, di *logos*, socratica: sa dimetizzare, se necessario, aspirando per altro ad una transmitizzazione;
- 7) Più in profondità ancora l'ermeneutica qui proposta vuole essere nonviolenta, in dialogo costitutivo con altre tradizioni e discipline; aperta alle differenze e alle diversità (di genere, culturali etc.); capace di abitare il "conflitto delle interpretazioni" e, se possibile, di trascenderlo; simbolica nel senso etimologico, cioè in grado di tenere insieme le varie dimensioni della realtà (l'uomo, il cosmo, il mistero), senza farle confliggere dialetticamente l'una contro l'altra etc.
- 8) La liberazione della donna e del bambino sono tenuti in grande considerazione in questa lettura: da una parte valorizzando la prospettiva di genere, dall'altra istanze in tal senso nella *Bibbia* stessa. Ancora una volta il contatto con la cultura dei diritti umani e culturali è imprescindibile.
- 9) Il pluralismo e la "diversità creatrice", cui abbiamo già accennato anche qui e tante volte nella ricerca, è un punto cruciale di questo studio. La relatività dei punti di vista non è relativismo. Ricerca di simboli comuni o, meglio, di equivalenti omeomorfici e transculturali significa tenere insieme l'istanza pluralistica, senza cadere in amorfismi o discioglimenti deboli e fragili.
- 10) Il tema delle identità plurali, variegate, stratificate, multiple, narrative, "di interconnessione"³ e non identitarie, è di fondamentale importanza per costruire

³ Cfr. G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, cit., pp. 101-102.

una cultura della pace e del dialogo dialogale. Anche la “lettura infinita” della *Bibbia* qui proposta va in tale direzione.

11) Il problema dell’educazione e dell’istruzione sono centrali: educazione ed istruzione che sappiano risvegliare a se stessi e alla realtà, all’istanza critica, ad una reale “cittadinanza del mondo”. Anche qui la *Bibbia* appare un tassello (non certo unico!), pure imprescindibile (almeno in occidente). La questione è teoretica, ma anche pratica. Per questo una conoscenza profonda del Gran Libro secondo i presupposti ermeneutici indicati ci appare un diritto culturale fondamentale (e probabilmente lo stesso vale per altri testi sacri nei loro contesti).

12) La spiritualità e la mistica, così come qui intese (laicamente e secolarmente), appaiono dimensioni costitutive dell’essere umano: non si tratta di confessionarismi, ma appunto di aspirazioni profonde presenti dentro ogni cuore. In questo senso, crediamo, si debba andare verso il riconoscimento della spiritualità ed in particolare della mistica, come diritti dell’uomo e della donna⁴. Diritti umani di quinta generazione⁵?

13) La *Bibbia* può aiutarci, insieme ad altri testi, ad altre esperienze, ad altre testimonianze, a creare connessioni tra mistica ed etica, tra spiritualità e diritti, tra profezia di trasformazione e attuazione (anche giuridica). Il Decalogo e la *Dichiarazione dei diritti dell’Uomo* sono due simboli necessari e in fecondo, quasi costitutivo dialogo.

14) La *Bibbia*, i testi sacri dell’umanità, ma anche le grandi conquiste della cultura dei diritti dell’uomo ci esortano al risveglio, alla liberazione di noi stessi, della nostra storia e della nostra civiltà. Insomma il risveglio interiore non è mai distaccato dall’impegno esteriore, per la giustizia, la verità, la solidarietà, la pace. In questo senso non si può dimenticare che le nostre culture vanno “disarmate” (in tutti i sensi). È necessaria anche la lotta contro l’ingiustificata e disumana miseria di tanti popoli,

⁴ Cfr. A. Potente, *Mistica, politica ed economia: uno sguardo interculturale*, in F.C. Manara – G. Vacchelli – P. Gioia (a c.), *L’economista mistico (Atti del convegno)*, Milano 2013 (in corso di pubblicazione).

⁵ Si parla generalmente di quattro generazioni di diritti (prima generazione: diritti civili e politici; seconda generazione: diritti economici, sociali e culturali; terza generazione: diritti di solidarietà; quarta generazione: nuovi diritti legati al rispetto dell’uomo nel contesto della nascita di nuove tecnologie, come internet o i sistemi di manipolazione genetica (cfr. ad es. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005, pp. XIII-XIV).

nazioni e singoli⁶; essa è parte integrante del risveglio, del rivolgimento interiore cui questi testi e la cultura dei diritti ci chiamano. La pace nasce dentro di noi, ma è anche favorita da condizioni sociali, politiche, economiche umane e degne di essere vissute. Ancora una volta le due istanze si completano, e se non c'è pace senza risveglio, pure non c'è pace senza giustizia. L'interiorità non è intimismo. Bisogna vigilare che il «rientrare in se stessi» non sia mai un atomismo, un individualismo rinunciatario e passivo⁷ (cfr. ad es. la “figura” hegeliana dello stoicismo)⁸. Per questo l'ermeneutica proposta non può fare a meno degli esclusi. E gli esclusi non possono restare sempre tali, perché altrimenti non si dà né pace né giustizia⁹.

15) In questo senso la via del dialogo dialogale, creativo ed insieme critico qui tracciata ci pare preziosa. In questa trasformazione dialogale le religioni con i loro testi, con le loro tradizioni scritte ed orali, hanno un ruolo importante, quasi decisivo: esse, così intese, sono luoghi di traducibilità, di ricchezza interiore, di simboli, di dinamismi trasformativi, di grande rilevanza. La deriva fondamentalista fa delle religioni una dinamite e un oppio dei popoli. Ma il dialogo invece diventa esso stesso una dimensione profondamente religiosa, eppure, secolarmente, a disposizione di tutti.

I presupposti di questo studio non sono *in primis* sociologici, ma non c'è dubbio che, anche da questo punto di vista, le religioni appaiono tutt'altro che finite. Il nostro

⁶ Cfr. in questo senso l'importante progetto di lotta contro la povertà descritto in cfr. R. Petrella – B. Amoroso, *Liberare la società dall'impoverimento. Dichiariamo illegale la povertà-Banning the poverty* 2018, cit.

⁷ Qui l'apporto del *logos*, e, ancora meglio di una «teoria critica» (per dirla con Adorno e Horkheimer) è fondamentale. Non c'è dubbio ad es. che il vigente economicismo globalizzante neoliberista favorisca l'atomizzazione, l'individualismo sfrenato, l'acquiescenza ad un sistema biopolitico, per dirla foucaultianamente, che appare onnipotente, onnipervadente e naturale, quando invece è storico. Da qui il rischio di un rientro in se stessi “cattivo”, rinunciatario, di fatto egoico e chiuso. Un simile “rientro in sé” è l'ombra di quello di cui abbiamo parlato in questo lavoro ed è quanto mai lontano dal dinamismo interiore e politico qui proposto. Serve, in qualunque caso, discernimento.

⁸ Cfr. F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 295ss. (prendiamo qui la “figura” hegeliana dello stoicismo più in senso simbolico, che non storico. La sapienza stoica, propriamente detta, è ben più ricca).

⁹ Cfr. G. Girardi, *Gli esclusi costruiranno la nuova storia? Il movimento indigeno, negro e popolare*, Brescia, Borla 1996. Cfr. anche E. Dussel, *Filosofia della liberazione*, cit., dove il grande pensatore argentino rilegge criticamente la tradizione filosofica occidentale (eurocentrica, vincitrice, dominatrice) attraverso gli occhi delle “periferie” del mondo: ne viene un ripensamento radicale (non solo filosofico) all'insegna della liberazione. Si veda anche come l'entificazione del divino sia smascherata dal punto di vista della liberazione: «L'Assoluto non è un “ente” (deismo) che giustifichi un'ideologia della dominazione; è questo il Dio giustamente distrutto da Feuerbach. L'Assoluto come motivazione di liberazione degli oppressi, dei poveri, del popolo, per la loro liberazione è un Dio anti-deista» (ivi, p. 198). La prospettiva dusseliana è ben più radicale della critica socratica “alla Nussbaum”, che continua a provenire “dal centro”, e va profondamente valorizzata.

tempo secolarizzato¹⁰, che sia da intendersi come post-modernità, come ultramodernità (come preferisce Hervieu-Léger¹¹) o come altro ancora, è sì “un’uscita dalla religione” nel senso del dissolvimento di tante forme credenze e modi del passato, ma è anche una ricomposizione della stessa in forme inedite, tra rischi, pericoli, ma anche potenzialità e opportunità preziose. In questo ultimo senso ad esempio, Panikkar ha parlato spesso di «secolarità sacra», che non è riducibile a secolarismo e secolarizzazione, e neppure ai confessionarismi e agli integralismi laici¹².

2. La violenza nella Bibbia e la sua ermeneutica: una vexata quaestio

Anche per la centralità del *mythos* della pace nel nostro studio, vogliamo accennare qui al problema della violenza in molte pagine della *Bibbia*. Naturalmente sono solo spunti, data la vastità della questione¹³. Si tratta di un problema ermeneutico molto vasto e di ampia portata teoretica.

Spesso e da parte di molti la violenza delle pagine bibliche è denunciata per dirne l’irricevibilità: non solo della violenza, il che è perfettamente legittimo e giusto, ma della *Bibbia* stessa. Una critica razionale (ma spesso anche razionalista) denuncia la violenza intrinseca al religioso, alla religione stessa. Ma non è qui il punto. La violenza così intesa non è il cuore del religioso, ma il suo pervertimento.

Naturalmente la critica razionale è, come sappiamo bene, un’opzione che ha una sua validità: se le pagine bibliche, anche dopo un’ermeneutica fenomenologica e simbolica attenta, risultassero irricevibili, vanno rifiutate, demitizzate. Possono nascere da un

¹⁰ Naturalmente qui non parliamo degli esiti paneconomicisti, neoliberisti, omologanti, spesso qui evocati a partire dal capitolo 1, e che vanno completamente messi in discussione e combattuti. La modernità ha molti volti: ad es. il primato del soggetto, come l’abbiamo qui inteso (non in senso individualistico); ma anche derive molto inquietanti e spersonalizzanti. Inoltre il doppio movimento inter-intraculturale ci mostra da una parte come la modernità sia una costruzione culturale occidentale, variegata, plurima, da vagliare continuamente; e dall’altra come istanze di profonda libertà siano da sempre esistite, kairologicamente, senza riduzionismi solo lineari e cronologici.

¹¹ D. Hervieu-Léger, *Cristianesimo e post-modernità: il cattolicesimo*, in *Le religioni e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 2008, vol. I, pp. 583-584.

¹² Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, cit. Per spunti interessanti sulla ricomposizione del religioso, e su una lettura della tarda modernità che sappia vedere anche gli aspetti positivi (desopranaturalizzazione, liberazione dello spirito dalla lettera, laicità, pluriprospektivismo etc.), senza fermarsi alle sole istanze di secolarismo e di demitizzazione, cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., pp. 245ss.

¹³ Del resto abbiamo già fatto spesso riferimento al tema della “violenza biblica: v. ad es. *supra*, pp. 167ss. etc.

contesto storico per noi non più accettabile¹⁴. Eppure una simile interpretazione non può essere l'unica.

Del resto il problema della violenza biblica è una *vexata quaestio*: si ricordino ad es. le critiche di S. Weil alla brutalità dell'AT; ma anche rifiuti "antichi" da parte di certo gnosticismo, di Marcione, dei Catari etc. Jan Assmann, come abbiamo ricordato, lega il linguaggio della violenza alla rivoluzione monoteista e alla «distinzione mosaica»; Panikkar all'ossessione idolatriva tipica di una religione iconolatriva. Anche la teologia dell'elezione può portare a interpretazioni escludiviste.

La questione però ha bisogno anche di un'interpretazione simbolica: la guerra della *Gita* è una guerra interiore; non dobbiamo forse rileggere in modo diverso alcune pagine inquietanti della *Bibbia*? Si veda anche il *jihad* della mistica sufi; l'elezione è un fatto interiore (e non solo esteriore), l'ebreo, l'egiziano, il cananeo sono anche parti di noi come suggerisce lo *Zohar*. L'interpretazione simbolica in tal senso va da Origene ad Annick de Souza e oltre. Dobbiamo leggere in modo diverso il testo biblico, senza disperdere nulla del passato ma anche senza inerzie interpretative. Da considerare poi anche le modalità artistiche e narrative della *Bibbia*, spesso misconosciute: la violenza rappresentata nel testo biblico non vuole anche essere specchio di quella che alberga nei nostri cuori? (Vacchelli, Wénin); non si possono insomma misconoscere le strategie retoriche del Gran Libro biblico.

3. Alcuni ipotesi sull'ermeneutica della violenza nella Bibbia

Forse quindi la prima domanda da porsi è questa: la violenza nella *Bibbia* è da intendersi letteralmente oppure ha altri significati? È possibile un'ermeneutica simbolica, interiore di questa violenza?

Sulla questione dunque alcuni punti di indagine e di risposta, che dovranno essere verificati da ulteriori analisi e studi (ancora, per lo più, da farsi).

- a) La nostra prima ipotesi va nel senso che questa violenza sia da intendersi simbolicamente. Ecco allora che gli scontri efferati di cui ci parla la *Bibbia* ci diano piuttosto uno spaccato della nostra interiorità in cui forze opposte, compiute ed

¹⁴ Anche se la violenza non è facilmente legabile solo ad un contesto storico in una prospettiva evoluzionista: il XX secolo è secondo molti interpreti il più violento della storia! Il mito del progresso è un mito, appunto.

incompiute, di ombra e di luce, si fronteggiano. Le guerre bibliche insomma sono allora uno *jihad* interiore, l'unica vera guerra degna di essere compiuta: guerra delle passioni, guerra santa delle nostre profondità.

Anche Jan Assmann sembra andare verso un'interpretazione simbolica. Come abbiamo già sottolineato per l'egittologo tedesco la *Bibbia* non è tanto un libro storico, ma di memoria storica, che indica cioè già una ricezione e una interpretazione. Per lui ad esempio la violenza della *Bibbia* è non una violenza letterale, ma di linguaggio, per mostrarne la cesura dalle altre culture e religioni politeiste. La *Bibbia*, per esaltare la novità della "differenza mosaica", della sua istanza monoteista, usa, funzionalmente, un linguaggio di divaricazione, che marca, anche violentemente, la diversità con quanto precede o sta di fronte. Il linguaggio violento della *Bibbia* potrebbe anche derivare, sempre secondo Assmann, dall'utilizzo di un linguaggio politico-giuridico, che precede: certe espressioni potrebbero venire ad esempio dai trattati giuridici degli Assiri. La *Bibbia* ricontestualizzerebbe in ambito religioso e sacro questo linguaggio, da una parte assorbendone alcune valenze inquietanti, ma anche relativizzandole: il linguaggio dei re passa all'unico Re eventualmente degno, Dio stesso. L'istanza monarchica verrebbe privata del suo "assolutismo divino".

b) La violenza nella *Bibbia* sarebbe anche una strategia retorica, narrativa, per mostrarci la nostra, per farci riflettere sui nostri nodi di violenza. Come un grande romanzo non nasconde gli aspetti oscuri della realtà, perché pure essi vanno rappresentati, visti, assunti, così farebbe la *Bibbia*, che è intrisa di strategie letterarie e mai può essere interpretata come un testo storico *tout court*.

c) Secondo A. de Souzaenelle, per altro propensa ad un'analisi simbolica della violenza nella *Bibbia*, il mistero divino (nei nomi soprattutto di *Elohim* e di YHWH) "ci sposa" al livello in cui siamo: per questo non arretra di fronte alla nostra violenza, ma la incontra, perché noi la vediamo, la assumiamo, e perché è quella appartenente a quel nostro determinato stato di coscienza. In questo senso l'interpretazione della Souzaenelle si situa all'interno di un certo mito della storia (intesa come progresso ed evoluzione), in cui la storia della salvezza è vista come una serie di tappe di trasformazione, che prevedono continui superamenti. Il popolo di Israele passa da uno stato di coscienza all'altro, di tappe in tappa, assumendo le sue ombre. Il

cammino progressivo, che è soprattutto interiore, iniziatico, ma insieme storico, va dall'AT al NT. L'ermeneutica della Souzenelle è comunque non solo diacronica, ma anche sincronica, perché Israele siamo noi, i patriarchi "ci raccontano" e sono simboli del nostro cammino trasformativo.

d) Potremmo anche dire, riallacciandoci alla strategia narrativa-letteraria della *Bibbia*, che in essa la violenza del monoteismo (o almeno di un certo monoteismo) è anche rappresentata per essere vista (se non denunciata).

e) Si dà anche una critica storica della violenza, cui fa cenno in qualche modo la stessa ermeneutica di Assmann, che pure è molto più sofisticata. La violenza della *Bibbia* sarebbe legata anche al contesto monarchico ed imperiale che dominava l'immaginario di tanti popoli del Vicino Oriente. Le categorie di ricezione degli scrittori biblici sarebbero dunque intrise di quel linguaggio, di quei miti, di quelle prospettive. L'origine della violenza del linguaggio biblico si spiegherebbe quindi con attenzione al contesto storico.

f) In questo senso e in stretto collegamento con il punto e), può entrare in gioco una ermeneutica demitizzante, che cioè liberi il testo biblico dalle incrostazioni storiche, della mentalità del tempo, che non sono più accettabili oggi. Risiede qui la validità di una critica di stampo "illuministico", razionale al testo biblico¹⁵. Tuttavia questa opzione è una delle tante possibili e non va assolutizzata. Prima si deve vedere se il testo è "liberabile" utilizzando la prospettiva simbolico-interiore, e quella della strategia letteraria.

g) Abbiamo insomma bisogno anche (e forse soprattutto) di una trasmissione del testo biblico, non solo di una sua demitizzazione. La prospettiva ermeneutica qui descritta va in questo senso, senza disperdere nessuna opportunità di "altre scuole" o metodi. Si tenga conto ad esempio che il *mythos* interpretativo cabbalista non accetterebbe mai l'idea che il testo biblico sia così determinato dalla storia. Esso appartiene ad una dimensione atemporale: per questo è necessario continuamente interpretare simbolicamente il testo, riarcanizzarlo. Non si dimentichi poi che, secondo il *mythos* cabbalista, la *Torah* che leggiamo è pur sempre una forma imperfetta, emanata, della *Torah* primordiale. Per questo occorre sempre risalire al

¹⁵ Ma si ricordi come si dà una certa parentela, specie secondo alcuni studiosi, tra mistica e Illuminismo, tra mistica e razionalismo (v. *supra*, p. 312 n. 25; e cfr. ancora R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, cit., pp. 178ss.).

significato più puro, più essenziale, più incondizionato. In questo senso forse si potrebbe trovare un punto di contatto con la demitizzazione storicizzante.

h) Del resto la problematica della violenza nella *Bibbia* è una di quelle nelle quali è forse più lampante il conflitto delle interpretazione: storico-critica, fenomenologica, ma anche simbolica, interiore, spirituale, trinitaria etc. Prima di essere superato e armonizzato (se possibile), questo conflitto va almeno abitato.

i) Un'altra possibilità ermeneutica è quella del trascendimento del testo biblico: come si accennava sopra, ad esempio per i cabbalisti il testo ricevuto è imperfetto, va continuamente riscritto, reinterpretato. Specialmente la tradizione mistica, non solo ebraica, ma anche cristiana, invita a non fermarsi al testo scritto: esso va continuamente rivissuto interiormente. Angelus Silesius ci ricorda, perentoriamente: «Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora, / Va', e diventa tu stesso la Scrittura e l'Essenza»¹⁶.

L'interpretazione del testo biblico, anche il suo trascendimento, vanno nel senso della verità, della libertà e della liberazione. Soprattutto della pace.

4. Il mito della pace

E sulla pace quindi ci piace concludere. Ancora Chouraqui ci accompagna con il suo racconto:

Il 13 e il 14 settembre 1999, per iniziativa dell'UNESCO, le Nazioni Unite hanno proclamato per il 2000 l'anno internazionale della cultura della pace, inaugurato a Parigi, a New York e in altre capitali da diverse manifestazioni [...].

A New York, all'apertura della 54^a sessione dell'assemblea generale dell'ONU, il segretario generale Kofi Annan ha suonato la campana della pace, offerta da un'associazione giapponese: si tratta di una campana fusa con il metallo di monete donate da privati appartenenti a 66 paesi, rappresentati in quell'occasione da 125 bambini presenti nella sala dell'assemblea generale, che quel giorno è stata inondata dal tintinnio della campana e dall'universale speranza di pace.

¹⁶ A. Silesius, *Pellegrino cherubico*, cit., p. 399. Si confronti anche la straordinaria riflessione schleiermacheriana: «Ha religione, non chi crede a una sacra scrittura, ma chi non ne ha bisogno, e anzi potrebbe farne una egli stesso» (F.D.E. Schleiermacher, *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1998, p. 151).

Il logo ufficiale dell'anno internazionale è costituito da due mani o da due personaggi intrecciati, simboli dei cinque continenti uniti intorno a una parola d'ordine: "Coltiviamo la pace", che verrà ripetuta di paese in paese, per tutto il 2000.

L'ONU e l'UNESCO hanno inoltre sottoscritto un manifesto che invita il mondo intero a unirsi al movimento internazionale per la cultura della pace e della nonviolenza. [...]

Quando la cultura della pace rende possibile il duraturo sviluppo dei valori della vita [...], di fronte al futuro dell'umanità e in particolare dei bambini di oggi e di domani, ognuno di noi è invitato ad assumersi l'impegno nella vita quotidiana, in famiglia, sul lavoro, nella comunità, nel paese e nella regione in cui vive di:

1. *rispettare la vita e la dignità di ogni persona, senza discriminazioni o pregiudizi;*
2. *praticare la nonviolenza attiva, rifiutando la violenza in tutte le sue forme: fisica, sessuale, psicologica, economica e sociale, in particolare nei confronti di chi è più deprivato e vulnerabile, come i bambini e gli adolescenti;*
3. *mettere a disposizione parte del mio tempo e delle mie risorse materiali con uno spirito di generosità, per porre fine all'esclusione, all'ingiustizia e all'oppressione politica ed economica;*
4. *difendere la libertà di espressione e la diversità culturale, scegliendo sempre il dialogo e l'ascolto piuttosto che il fanatismo, la diffamazione e il rifiuto degli altri;*
5. *promuovere un comportamento responsabile da parte dei consumatori e delle pratiche di sviluppo che rispettino tutte le forme di vita e preservino l'equilibrio naturale del pianeta;*
6. *contribuire allo sviluppo della mia comunità, con la piena partecipazione delle donne e il rispetto per i principi della democrazia, con l'obiettivo di creare insieme nuove forme di solidarietà*¹⁷.

Secondo Chouraqui, un settimo punto va aggiunto ai sei espressi dal Manifesto: un invito a tutti coloro che si ispirano alla *Torah*, ai Vangeli e al Corano, affinché abbandonino qualsiasi barriera di odio o di incomprensione che li divide, e si considerino particolarmente responsabili di quest'appello, che è interamente contenuto nel Decalogo¹⁸. Chouraqui così descrive il suo sogno:

Vedere le religioni diventare, da potenti freni quali sono state in passato, gli acceleratori del cammino dell'umanità verso la realizzazione della sua unità originaria. [...] La chiave delle nostre liberazioni si trova infatti nelle dieci Parole. Rileggiamole allora, e facciamo sì che, nella loro audacia, diventino la nostra regola di vita, nello slancio, nel disinteresse, nella luce e nell'unione dell'amore¹⁹.

Dobbiamo però andare oltre le religioni abramiche e, in questo senso, "oltre Chouraqui". Tutte le religioni, tutte le tradizioni, d'Oriente e d'Occidente, del Sud e del

¹⁷ A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., pp. 238-239. Il *Manifesto 2000* è leggibile per intero ad esempio all'indirizzo <http://www.unesco-ticino-club.ch/download/06.%20II%20Manifesto%202000.PDF>.

¹⁸ Cfr. A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, cit., pp. 239-240.

¹⁹ *Ivi*, pp. 240-241.

Nord del mondo devono essere considerate come necessarie per questa cultura della pace. Tutte le credenze che si basano sui grandi valori dell'uomo, scritte e orali, devono essere interpellate. Così i saperi scientifici, secolari, laici, senza tralasciare nulla. Di più: l'intera realtà deve essere chiamata a partecipare, l'umanità tutta e anche il cosmo, con i suoi animali, i suoi alberi e le sue pietre²⁰. Tutti devono essere invitati, e gli esseri coscienti soprattutto mutare mentalità²¹, per crescere nella pace, che è *shalom*, *shanti*, felicità, compimento, profondità della vita.

²⁰ Era questo il sogno di Raimon Panikkar, un Concilio di Gerusalemme II, che riunisse l'intera realtà a rappresentare se stessa, autenticamente unita, armonizzata: cfr. ad es. R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 145).

²¹ È questa la vera e autentica *metanoia*.

Abbreviazioni bibliche

Ap = Apocalisse
At = Atti degli Apostoli
Col = Lettera ai Colossesi
1 – 2 Cor = Prima – Seconda Lettera ai Corinti
Ct = Cantico dei Cantici
Dn = Daniele
Dt = Deuteronomio
Eb = Lettera agli Ebrei
Ef = Lettera agli Efesini
Es = Esodo
Ez = Ezechiele
Fil = Lettera ai Filippesi
Gal = Lettera ai Galati
Gb = Giobbe
Gc = Lettera di Giacomo
GdC = Giudici
Gen = Genesi
Ger = Geremia
Gio = Giona
Gv = Giovanni
1 – 2 – 3 Gv = Prima – Seconda – Terza Lettera di Giovanni
Is = Isaia
Lc = Luca
Lv = Levitico
1 – 2 Mac = Primo – Secondo Libro dei Maccabei
Mc = Marco
Mt = Matteo
Num = Numeri
Os = Osea
Prv = Proverbi
1-2 Pt = Prima – Seconda Lettera di Pietro
Qo = Qoelet
1-2 Re = Primo – Secondo Libro dei Re
Rm = Lettera ai Romani
1 Sam = Primo libro di Samuele
Sal = Salmi
Sap = Sapienza
Sir = Siracide
1 – 2 Tm = Prima – Seconda Lettera a Timoteo
1 – 2 Ts = Prima – Seconda Lettera ai Tessalonicesi
Tt = Lettera a Tito

Bibliografia

- AAVV., *La partecipazione dei genitori in ambito scolastico. Approcci innovativi per un'educazione di qualità*, Bergamo University Press, Bergamo 2001.
- AAVV., *In The Image of God. Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity (In Honour of Pier Cesare Bori)*, Lit Verlag, Berlin 2010.
- AAVV., *Religioni e ragione pubblica. Percorsi nella società post-secolare*, ETS, Pisa, 2011.
- M. Agi, *L'Idée d'universalité d'après la vie et l'oeuvre de René Cassin*, Alp'Azur, Antibes 1980.
- A. Algostino, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Jovene, Napoli 2005.
- B. Amoroso, *L'Europa oltre l'euro*, Castelveccchi, Roma 2012.
- G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1956.
- F. Arzeni, *Un'educazione alla felicità. La lezione di Hesse e Tagore*, Rizzoli, Milano 2008.
- J. Assmann, *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano 2000.
- J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, il Mulino 2007.
- D. Attinger, *Evangelo secondo Marco*, Nuove Frontiere, Roma 1991.
- E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956, voll. I-II.
- C. Augias – M. Vannini, *Inchiesta su Maria: la storia vera della fanciulla che divenne mito*, Mondadori, Milano 2013.
- M. Bachtin, *La cultura nella tradizione russa del secolo XIX e XX*, Torino, Einaudi 1980.
- E. Banchelli (a c.), *Album Hesse*, Mondadori, Milano 1991.
- D. Banon, *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2009.
- D. Banon, *Entrelacs. La lettre et le sens dans l'exégèse juive*, Cerf, Paris 2008.
- G. Barbaglio, *Pace e violenza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2011.
- M.C. Bartolomei (a c.), *La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto – Libertà del pensiero?*, Claudiana, Torino 2010.
- C. Baudelaire, *Opere*, Mondadori, Milano 1996.
- C. Benedetti, *Disumane lettere. Indagini sulla cultura della nostra epoca*, Laterza, Bari 2011.
- P.L. Berger, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, LDC, Leumann-Torino 1987.
- B. Besret, *Del buon uso della vita*, Servitium, Sotto il Monte (BG), 1998.
- La sacra Bibbia*, CEI-UELICI, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2008.
- H. Bloom, *Canone Occidentale*, Bompiani, Milano 1996.
- N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005.
- P. Boitani, *Ri-scritture*, il Mulino, Bologna 1997.
- P. Boitani, *Esodi ed odissee*, Liguori, Napoli 2004.
- P. Boitani, *Prima lezione di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2007.

- L. Boldrini, *Joyce, Dante, and the Poetics and Literary Relations. Language and Meaning in Finnegans Wake*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.
- J.L. Borges, *Tutte le opere*, vol. I, Mondadori, Milano 1984.
- M. Borghi – P. Meyer-Bisch (éd.), *La pierre angulaire. Le «flou crucial» des droits culturels*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 2001.
- P.C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.
- P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova-Milano 1995.
- P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000.
- P. C. Bori, *Universalismo come pluralità delle vie*, Marietti, Genova, 2004.
- P.C. Bori, *Dall'immagine alla somiglianza. L'umano come progetto nella tradizione cristiana*, Marietti, Genova-Milano 2012.
- K.E. Børresen (a c.), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001.
- N. Borsellino, *La salute di Svevo. Sul finale della Coscienza di Zeno*, consultabile all'indirizzo http://www.disp.let.uniroma1.it/fileservices/filesDISP/149-162_BORSELLINO.pdf.
- J. Bouchart D'Orval, *Reflets de la splendeur. Le Shivaïsme tantrique du Cachemire*, Éd. Almora, Paris 2009.
- F. Brezzi, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Bari 2006.
- H.C. Brichto, *The names of God. Poetic Readings in Biblical Beginnings*, Oxford Press University, New York-Oxford, 1998.
- G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999.
- A. Calabrese, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale di Raimon Panikkar*, Mimesis (coll. Triquetra), Milano-Udine 2012.
- P. Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Diabasis, Reggio Emilia, 2011.
- I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Oscar Mondadori, Milano 1995.
- S. Calza, *La contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista*, Paoline Editoriale, Milano 2001.
- La sacra Bibbia*, CEI - UELCI, 2008.
- A. Camici, *Uomo di luce. Mistagogia e vita spirituale in Giovanni Vannucci*, Il Segno dei Gabrielli Editore, Verona 2001.
- J. Campbell, *Il potere del mito. Intervista di Bill Moyers*, TEA, Milano, 1994 [2002].
- J. Campbell, *L'eroe dai mille volti*, Guanda, Milano 2000.
- M. Carrara Pavan (a c.), *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book, Milano 2009.
- R. Carver, *Furious Seasons And Other Stories*, Capra Press, Santa Barbara 1977.
- R. Carver, *What We Talk About When We Talk About Love*, Knopf 1981.
- L. Casto, *L'esperienza mistica nella Bibbia. Una storia*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2012.
- R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.
- R. Celada Ballanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, Firenze 2009.

- C. Chalier, *Le matriarche*, La Giuntina, Firenze 2002.
- C. Chalier, *Angeli e uomini*, La Giuntina, Firenze 2009.
- J. Chavalier – A. Gherbrant, *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1986.
- R. Chiarazzo-P. Troia *Il codice Bibbia. La Bibbia a scuola*, (con cd-rom), Società Biblica in Italia, Roma 2004.
- Chuang Tzu (Zhuangzi), a c. di Augusto Shantena Sabbadini, Urta, Milano 2012.
- H. Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Fayard, Paris 1983.
- H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986.
- H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran Mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986.
- H. Corbin, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Bari 2005.
- E.H. Cousins, *Christ of the 21st century*, Continuum, New York, 1998.
- A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, Mondadori, Milano 2001.
- N. Crivelli, *Maschio e femmina li creò. L'unione maschile femminile nella Cabalà*, Ed. Elysium, Roma 2004.
- N.H. Crivelli, *La Via dell'Amore*, Psiche 2, Torino 2013.
- N. Crivelli, *Il serpente e la parte mancante della storia*, articolo in tre parti disponibile online all'indirizzo www.sapienzaverita.com/soggetti/il-serpente-e-la-parte-mancante-della-storia.
- B. Croce, *Perché non possiamo non dirci 'cristiani'*, La Locusta, Vicenza 2004.
- N. Cusano, *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1972.
- M. Daly, *Al di là di Dio padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- Dante, *Commedia*, a c. di A. M. Chiavacci Leonardi, Mondadori, Milano 1991-1994.
- Dante, *Vita Nuova*, a c. di L. C. Rossi, Mondadori, Milano 1999.
- M.-M. Davy, *Iniziazione al Medioevo. La filosofia nel secolo XII*, Jaca Book, Milano 1980.
- M.-M. Davy, *Il simbolismo medievale*, Ed. Mediterranee, Roma 1999.
- R. Draï, *La Législation de Dieu*, Michalon, Paris 2000.
- F. De Sanctis, *La giovinezza: frammento autobiografico*, Garzanti, Milano 1981.
- J. Diamond, *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- E. Drewermann, *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1995².
- W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, La Nuova Italia, Firenze 1974, I-II voll.
- E. Dussel, *Filosofia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1992.
- M. Eckhart, *I Sermoni*, Ed. Paoline, Milano 2002.
- J. Ellul, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Jaca Book, Milano 2009.
- R.W. Emerson, *Teologia e natura*, Marietti, Genova 1991.
- R.W. Emerson, *Essere poeta*, a c. di B. Soressi, Moretti & Vitali, Bergamo 2007.
- R.W. Emerson, *Pensa chi sei. Poteri e leggi del pensiero, Istinto e ispirazione, Memoria*, Donzelli, Roma 2009.
- C. Enzo, *Il progetto di mondo e di uomo delle generazioni di Israele. Genesi 1-4*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

- C. Enzo, *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo. I. Gli inizi*, Mimesis, Milano-Udine, vol. II.
- P. Farronato (a. c.), *Dalla parte di Sara. Per un'interpretazione femminista delle Scritture*, Il Segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (VR), 2008.
- M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Bari 1998.
- R. Fornet-Betancourt, *Tasformazione interculturale della filosofia*, Pardes, Bologna 2006.
- S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938* (1939), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980, vol. XI.
- M.F. Frola, *Hermann Hesse fra armonica e teosofia*, Ed. Tipografia Moderna, Nizza Monferrato (Asti), 1990.
- N. Frye, *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986.
- M.K. Gandhi, *Per la pace. Aforismi*, Feltrinelli, Milano 2002.
- S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – C. Bieger-Merkli – A. Sow (éd.), *Droits culturels et traitement des violences. Actes du Colloque international (Nouakchott, 9-11 novembre 2007)*, L'Harmattan, Paris 2008.
- S. Gandolfi – P. Meyer-Bisch – J. Bouchard (éd.), *La démocratisation des relations internationales. Actes du Colloque international (Bergamo, 23-25 octobre 2008)*, L'Harmattan, Paris 2009.
- C. Gellner, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht*, Matthias-Grünwald, Mainz 1997.
- C. Gellner, *Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Primus, Darmstadt 2004.
- C. Gellner, *Hermann Hesse Und Die Spiritualität Des Ostens*, Patmos, Düsseldorf 2005.
- C. Gellner, *Fra riverenza e ribellione: Hesse e l'ambivalenza della religione*, consultabile all'indirizzo www.hermannhesse.de/it/biographie/religion/religion.pdf.
- M. Ghilardi, *Filosofia dell'interculturalità*, Morcelliana, Brescia 2012.
- R. Gibellini, *Il monoteismo e il linguaggio della violenza. Il dibattito teologico sul libro di Jan Assmann Mosè l'egizio*, in *Monoteismo – divinità e unità riconsiderate*, in *Concilium* 4/2009.
- L. Ginzberg, *La leggenda degli ebrei. II Da Abramo a Giacobbe*, Adelphi, Milano 1999, *The legends of the Jews*, The Jewish publication Society of America, Philadelphia 1909-1938.
- L. Ginzberg, *La leggenda degli ebrei. III Giuseppe, i figli di Giacobbe. Giobbe*, Adelphi, Milano 1999, *The legends of the Jews*, The Jewish publication Society of America, 1909-1938, Philadelphia.
- P. Giorgi, *La violenza inevitabile. Una menzogna moderna*, Jaca Book, Milano 2009 (nuova ed.).
- Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti*, Paoline, Milano 1999.
- G. Girardi, *Gli esclusi costruiranno la nuova storia? Il movimento indigeno, negro e popolare*, Brescia, Borla 1996.
- É. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 2004.
- G. Goisis, *Simbolo e scrittura sacra: tre considerazioni per interpretare*, in G. Ninveiller (ed.), *Estetica del sacro*, Il Poligrafo, Padova 2008.
- D. Graeber, *Critica della democrazia occidentale*, Eleuthera, Cremona 2012.
- Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV.
- E.E. Green, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Claudiana, Torino, 2011.

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, Mondadori, Milano 1996.

B. Griffiths, *Matrimonio tra Occidente e Oriente*, EDB, Bologna 1983 (2003²).

G. Greshake, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999.

J. Greven, *Tu sei ciò che cerchi. Uno sguardo non-duale*, La Parola, Roma 2008.

A. Grün *Il coraggio di trasformarsi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

A. Grün, *Lottare ed amare. Come gli uomini possono ritrovare se stessi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004.

R. Guenon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1991.

G.I. Gurdjieff, *I racconti di Belzebù a suo nipote*, Neri Pozza, Vicenza 1999.

P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

M. Hardt – T. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.

Hegel-Lexicon, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957.

F.G.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1996.

H. Hesse, *Romanzi*, Mondadori, Milano 1977.

H. Hesse, *La cura*, Adelphi, Milano 1978.

H. Hesse, *Una biblioteca della letteratura universale*, Adelphi, Milano 1979.

H. Hesse, *Religione e mito*, Mondadori, Milano 1989.

H. Hesse, *Il gioco della vita. Cittadino del mondo. Epistolario scelto 1950-1962*, Mondadori, Milano 1992, voll. I-II.

H. Hesse, *L'infanzia dell'incantatore*, Mondadori, Milano 2004.

J. Hillman, *Puer aeternus*, Adelphi, Milano 1999.

F. Hölderlin, *Iperione*, Feltrinelli, Milano 1981.

R.B. Horowitz, *Biblical Archetypes in the Novels of Unamuno and Hesse*, Diss., University of Colorado 1974.

S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1993.

B. Hussar, *Quando la nube si alzava. La pace è possibile*, Marietti, Genova 1996.

Ibn 'Arabī, *L'interprete delle passioni*, Urra-Apogeo, Milano 2008.

Ibn 'Arabī, *I nomi più belli di Dio. Lo svelamento del segreto sul loro significato*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

M. Idel, *Cabala ed erotismo. Metafore e pratiche sessuali nella Cabala*, Mimesis, Milano 1993.

M. Idel - M. Perani, *Na|manide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Ed. La Giuntina, Firenze 1998.

M. Idel, *Absorbing perfections. Kabbalah and interpretation*, Yale University Press, New Haven & London 2002.

M. Idel, *Eros e Qabbalah*, Adelphi, Milano 2005.

M. IDEL – V. MALKA, *I percorsi della Cabbalà. Conversazioni sulla tradizione mistica ebraica*, La parola (Ed. Appunti di Viaggio), Roma 2007.

M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Adelphi, Milano 2010 (ed. rivista).

I. Illich, *Convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, Boroli Editore, Milano 2005.

I. Illich, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, 2009.

Il Vangelo di Tommaso, a c. di J.-Y. Leloup, Ed. Appunti di Viaggio, Roma 2003.

L. Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

- L. Irigaray, *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Roma, Manifesto libri, 1997.
- L. Irigaray, *Progetto di formazione alla cittadinanza per ragazze e ragazzi per donne e uomini*, Regione Emilia-Romagna 1997.
- L. Irigaray, *Chi sono io? Chi sei tu? La chiave per una convivenza universale*, Biblioteca di Casalmaggiore, Casalmaggiore 1999.
- L. Irigaray, *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- L. Irigaray, *Conversations*, Continuum, London 2008.
- L. Irigaray, *Teaching*, Continuum, London 2008.
- L. Irigaray, *Condividere il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- T. Izutsu, *Sufismo e taoismo*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- W. Jäger, *L'onda è il mare*, Ed. Appunti di Viaggio, Roma 2004.
- W. Jäger, *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, La parola, Roma 2007.
- W. Jahnke, *Herman Hesse. Demian. Ein erlebener Roman*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984.
- K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München 1958².
- K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.
- K. Jaspers, *La situazione spirituale del nostro tempo*, Jouvence, Roma 1982.
- E.A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999.
- G. Josipovici, *Il libro di Dio*, Rusconi, Milano 1992.
- J. Joyce, *Racconti e romanzi*, Mondadori, Milano 1985.
- F. Jullien, *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina, Milano 2010.
- F. Jullien, *L'universale e il comune. Il dialogo tra le culture*, Laterza, Bari 2010.
- C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), OJ (=Opera omnia) 6, Bollati Boringhieri, Torino 1969.
- C.G. Jung, *Psicologia e religione*, OJ 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1935-1953), OJ 9/1, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- C.G. Jung, *Civiltà in transizione: il periodo tra le due guerre*, Bollati Boringhieri, OJ 10/1, Torino 1985.
- C.G. Jung, *Libro Rosso. Liber novus*, a c. di S. Shamdasani, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994.
- A. Kaplan, *La méditation et la Bible*, Albin Michel, Paris 1993.
- Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babilonian Exile*, University of Chicago Press, Chicago-London 1960.
- R. Kearney – J.S. O'Leary, *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980.
- P. Knitter, *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, Fazi, Roma 2011.
- J. Kopp, *Così la neve al sol si dissigilla. Esperienze di Cristo sulla via zen*, Ed. Appunti di Viaggio, Roma 2000.
- P. Lapide-J. Moltmann, *Monoteismo ebraico-dottrina trinitaria cristiana*, Queriniana, Brescia 1980.
- J. Young Lee, *Patterns of inner process*, Citadel Press, Secaucus 1976.
- J. Young Lee, *The Trinity in asian perspective*, Abingdon Press, Nashville, 1996.
- J.-Y. Leloup, *Les profondeurs oubliées du christianisme*, Éd. du Relié, Gordes 2007.

- J.-Y. Leloup, *Qui est "je suis"?. Connaissance de se et connaissance du Soi*, Éd. Du Relié, Gordes 2009.
- V. Léonard-Roques, *Caïn, figure de la modernità (Conrad, Unamuno, Hesse, Steinbeck, Butor, Tournier)*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2003.
- G. Leopardi, *Zibaldone*, a c. di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997, vol. II.
- E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000.
- P. Levy, *Il qabbalista. Incontro con un mistico ebreo*, Servitium, Milano 2011.
- E. Lévyne, *Le mystère du nome divin Elohim*, Tsédek, Paris 1980.
- M. Lipman-A.M. Sharp-F.S. Oscanyan, *Il prisma dei perché*, Liguori, Napoli 2004.
- M. Lipman, *Educare al pensiero*, Vita e pensiero, Milano 2005.
- H. de Lubac, *L'esegesi medievale. Scrittura ed Eucarestia. I quattro sensi della scrittura*, Jaca Book, Milano 1997-2007, voll. I-IV.
- M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Mondadori, Milano 1994.
- G. Mallasz, *Dialoghi con l'angelo*, Ed. Mediterranee, Roma 2007.
- F.C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano 2006.
- F.C. Manara, *Il rispetto dei diritti e il suo esercizio nella comunità di ricerca filosofica con i bambini*, "Educazione Democratica", 2/2011 (rivista online; l'articolo è leggibile all'indirizzo: <http://educazionedemocratica.org/?p=261>).
- F.C. Manara – G. Vacchelli – P. Gioia (a c.), *L'economista mistico (Atti del convegno)*, Milano 2013 (in corso di pubblicazione).
- R. Mancini, *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Levinas*, Cittadella, Assisi 2005.
- R. Mancini, *L'umanità promessa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2009.
- R. Mancini, *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, il pozzo di giacobbe, Trapani 2010.
- R. Mancini, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg&Sellier, Torino 2012.
- J.B Marie – P. Meyer-Bisch (éd.), *Un nœud de libertés. Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux*, Schultess, Genève-Zurich-Bâle 2005.
- P. Martinetti, *Antologia kantiana*, Paravia, Torino, 1944.
- J. Martin (Sahajananda) Kuvarapu, *Sulle acque dell'oceano infinito. Una lettura indocristiana della Buona Novella di Gesù*, Ed. Appunti di Viaggio, Roma 2002.
- J. Martin Sahajananda (Kuvarapu), *Rediscovering the Eastern Jesus. You are light*, Vijjay Printers, Tamil Nadu 2003.
- J. Martin (Sahajananda) Kuvarapu, *La Verità non ha confini. Proclamare la Buona Novella della Pace*, La parola, Roma 2009.
- J. Martin Sahajananda (Kuvarapu), *Au-delà des religions. Entretiens avec Frère John Martin Sahajananda*, Les Deux Océans, Paris 2011.
- M. Masson, *Elia, l'appello del silenzio*, EDB, Bologna 1993.
- G. Matthews, *La filosofia e il bambino*, Armando, Roma 1981.
- D. Matt, *L'essenza della Cabala. Il cuore del misticismo ebraico*, Newton & Compton, Roma 1999.
- A. Mazzarella, *Il ritorno di Beatrice*, La Biblioteca di Vivarium, Milano 1999.
- L. Mazzocchi-J. Forzani, *Il Vangelo secondo Giovanni: meditazioni sull'esistere*, EDB, Bologna 2001.

- A. Melloni (a c.), *Tutto è grazia. Omaggio a Giuseppe Ruggieri*, a cura di A. Melloni, Jaca Book, Milano 2010.
- H. Meschonnic, *Un colpo di Bibbia nella filosofia*, Medusa, Milano 2005.
- Patrice Meyer-Bisch (a c.), *Les devoirs de l'homme. De la reciprocité dans les droits de l'homme*, Actes du Ve Colloque interdisciplinaire de Fribourg, 1987, Editions Universitaires, Fribourg / Editions Du Cerf, Paris, 1989.
- P- Meyer-Bisch, *Introduction aux droits culturels. Les valeurs de l'identité*, HDEH 2009.
- P. Meyer-Bisch (a c.), *Déclarer les droits culturels. Commentaire de la Déclaration de Fribourg*, Schulthess Médias Juridiques SA, Genève-Zurich-Bâle 2010.
- P. Meyer-Bisch, *Economie ouverte et droits culturels. Support de cours 2011 (pro manuscripto)*.
- P. Meyer-Bisch (éd.), *L'enfant témoin et sujet. Les droits culturels de l'enfant*, Schulthess Éditions Romandes, Genève-Zurich-Bâle 2012.
- A. Miller, *La persecuzione del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a c. di G. Busi – E. Loewenthal, Einaudi, Torino 1995.
- C. Mopsik, *Livre hébreu d'Hénoch, ou livre des Palais*, Lagrasse, Verdier 1989.
- C. Mopsik, *Cabala e cabalisti*, Borla, Roma 2000.
- C. Mopsik, *Le sexe des âmes. Alès de la différence sexuelle dans la Cabale*, Éditions de l'Éclat, Paris-Tel Aviv 2003.
- E. Morante, *Pro o contro la bomba atomica*, Adelphi, Milano 1987.
- M. Mottolese, *La via della Qabbalah. Esegisi e mistica nel «Commento alla Torah» di Rabbi Baḥya ben Ašer*, il Mulino, Bologna 2004.
- B. Nante, *Guida alla lettura del Libro Rosso di C.G. Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- V.T. Ndayizigiye, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Peter Lang, Bern-Berlin 1997.
- T. Negri, *Inventare il comune*, DeriveApprodi, Roma 2012.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Bur Rizzoli, Milano 1985.
- M. Nisargadatta, *Io sono quello*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2001.
- M. Nkafu Nkemnkia, *Il pensare africano come «vitalogia»*, Città Nuova, Roma 1997².
- M. Nkafu Nkemnkia, *Il Divino nella religione tradizionale africana. Un saggio comparativo ed ermeneutico*, Città Nuova, Roma 2011.
- M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006.
- M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna 2011.
- M.C. Nussbaum, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
- M.-A. Ouaknin, *Le dieci parole. Il Decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei*, Paoline Editoriale Libri, Cinisello Balsamo (MI) 2001.
- M.-A. Ouaknin, *Mystères de la Kabbale*, Assouline, Paris 2004.
- M.-A. Ouaknin, *Mystères de la Bible*, Assouline, Paris 2008.
- É. Oudin, *Philosopher avec les Évangiles*, Eyrolles, Paris 2013.
- P.D. Ouspensky, *Frammento di un insegnamento sconosciuto*, Astrolabio, Roma 1976.

- R. Panikkar, *Māyā e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, Edizioni Abete, Roma 1966.
- R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988.
- R. Panikkar, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989.
- R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1990.
- R. Panikkar, *È universale il concetto di Diritti dell'Uomo?*, in *Volontari e Terzo Mondo*, 1990, n.12, pp. 24-28 (ed. orig. 1982).
- R. Panikkar, *Saggezza stile di vita*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole (FI) 1993.
- R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999.
- R. Panikkar, *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000.
- R. Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella, Assisi 2000.
- R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella, Assisi 2001.
- R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.
- R. Panikkar, *I Veda Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, Rizzoli, Milano 2001.
- R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002.
- R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, Jaca Book, Milano 2004.
- R. Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, Rizzoli, Milano 2005.
- R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualista della realtà*, Laterza, Bari 2006.
- R. Panikkar, *L'esperienza della vita*, Jaca Book, Milano 2006.
- R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milano 2006.
- R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, BUR Rizzoli, Milano 2006.
- R. Panikkar – M. Carrara, *Pellegrinaggio al Kailāsa*, Servitium, Sotto il Monte (BG), 2006.
- R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- R. Panikkar, *Beata solitudine. La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella, Assisi 2007.
- R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*, Jaca Book, Milano 2008 (nuova ed. riv. ampl. e aggiorn.).
- R. Panikkar, *Mistica pienezza di vita, Opera omnia*, vol. I/1, Jaca Book, Milano 2008.
- R. Panikkar, *Mito, Simbolo, Culto. Mistero ed ermeneutica I, Opera omnia IX/1*, Jaca Book, Milano 2008.
- R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo I, Opera omnia VI/1*, Jaca Book, Milano 2009.
- R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia opera*, Jaca Book, Milano 2010.
- R. Panikkar, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures, Opera Omnia. Filosofia e Teologia*, t. I, Jaca Book, Milano 2012.
- R. Panikkar, *Il pluralismo della verità*, in http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/pluralismo_calabro.htm
- G. Pasqualotto, *East&West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003.
- G. Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

- A-M. Pelletier, *La Bibbia e l'Occidente. Letture bibliche alle sorgenti della cultura occidentale*, EDB, Bologna 1999.
- V. Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad in Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008.
- E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.
- R. Petrella – B. Amoroso, *Liberare la società dall'impoverimento. Dichiariamo illegale la povertà-Banning the poverty 2018*, Ass. Monastero del Bene Comune, Verona 2012.
- Y. Pinhas, *La saggezza velata. Il femminile nella Torà*, La Giuntina, Firenze 2004.
- Y. Pinhas, *Onda sigillata. Acqua, Vita e Parola*, La Giuntina, Firenze 2008.
- C. Poggi, *Les oeuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, Les Deux Océans, Paris, 2000.
- Pontifica Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- A. Potente – G. Gomez, *Caterina e Teresa. Passione e sapienza nella mistica delle donne*, Icone Edizioni, Roma 2006.
- M. Ponzì, *Il mito della giovinezza in Hermann Hesse*, Vallecchi, Città di Castello, 1997.
- M. Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, Albin Michel, Paris 1997.
- I. de Puig – A. Sático, *Giocare a pensare*, Ed. Junior, Azzano s. Paolo (BG) 2006.
- T. Pynchon, *Un lento apprendistato*, Einaudi, Torino 2007.
- T. Pynchon, *L'Arcobaleno della Gravità*, Rizzoli, Milano 2007.
- Y. Ranguin, *Il Tao della mistica. Le vie della contemplazione tra Oriente e Occidente*, Fazi, Roma 2013.
- G. Ravasi, *Antico Testamento*, Mondadori, Milano 1994.
- G. Ravasi, *Il racconto del cielo*, Mondadori, Milano 1996.
- G. Ravasi, *Dio vide che era bello*, Libreria Cattolica Editrice, Prato 1997.
- G. Ravasi, *Il bello della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004.
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari 2007.
- F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Bari 2011.
- P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995.
- P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.
- A. Rimbaud, *Opere*, Einaudi, Torino 1990.
- A. Romaldo, *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell'abbraccio nella Bibbia*, Cantagalli, Siena 2007.
- A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, L'altrapagina, Città di Castello (PG) 1990.
- J.J. Rousseau *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, vol. I.
- E. Ruch – K.C. Anyanwu, *African Philosophy*, Catholic Book Agency – Officium Libri Catholici, Roma 1984.
- C. Saccone, *Allah il Dio del Terzo Testamento*, Medusa, Milano 2006.
- B. Salvarani, *A scuola con la Bibbia. Dal libro assente al libro ritrovato*, EMI, Bologna 2001.
- A. Sático, *Giocare a pensare*, Ed. Junior, Azzano s. Paolo (BG) 2011.
- G. Scholem, *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980.
- G. Scholem, *La cabala*, Ed. Mediterranee, Roma 1992.
- G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1997.
- E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990.

- E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Wais. Introducing Biblical Interpretation*, Orbis Book, Maryknoll (NY), 2001.
- A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Bari 2008.
- Shin Whan Kang, *Nonduality And Trinity: A Comparative Analysis of the Trinitarian Perspectives of Jung Young Lee and Raimon Panikkar*, Lap Lambert Academic Publishing, USA 2009.
- I. Sibaldi, *Quando hai perso le ali*. Frassinelli, Milano 2008.
- A. Silesius, *Pellegrino cherubico*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1992².
- B. Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Armando, Roma 2004.
- A. de Souzaenelle, *Nel cuore del corpo la parola*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 1998.
- A. de Souzaenelle, *Il simbolismo del corpo umano*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 1999.
- A. de Souzaenelle, *Il femminile dell'essere*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2001.
- A. de Souzaenelle, *Risonanze bibliche*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2001.
- A. de Souzaenelle, *L'arco e la freccia*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2002.
- A. de Souzaenelle, *Lettera, strada di vita. Il simbolismo delle lettere ebraiche*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2003.
- A. de Souzaenelle, *Giobbe sulla via della Luce*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2003.
- A. de Souzaenelle, *L'alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, Sotto il Monte (BG) 2006.
- A. de Souzaenelle, *Giobbe sulla via della Luce*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2003.
- A. de Souzaenelle, *Lettera, strada di vita. Il simbolismo delle lettere ebraiche*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2003.
- A. de Souzaenelle, *L'alleanza dimenticata. La Bibbia rivisitata*, Sotto il Monte (BG) 2006.
- A. de Souzaenelle, *Il bacio di Dio*, Servitium, Sotto il Monte (Bg), 2008.
- A. de Souzaenelle – P.-Y. Albrecht, *Camminare con l'angelo*, Servitium-Viator, Milano 2012.
- A. de Souzaenelle – P.-I. Albrecht, *L'initiation: Ouvrir les portes de notre cité intérieure*, Ed. du Relié, Paris 2012.
- O. Spengler, *Tramonto dell'Occidente*, Guanda, Milano 1991.
- P. Stefani, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- G. Stemberger, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000.
- E. Suso, *Il Libretto della verità*, Mondadori, Milano 1997.
- I. Svevo, *La Coscienza di Zeno*, Dall'Oglio, Milano 1984.
- C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2011.
- Testi taoisti*, Utet, Torino 1977.
- Thich Nath Hanh, *La vita di Siddharta il Buddha*, Ubaldini, Roma 1992.
- P. Tillich, *Teologia sistematica*, Claudiana, Torino 1996, vol. I.
- P. Toso, *La bellezza nella Bibbia. Da Genesi ad Apocalisse*, il Poligrafo, Padova 2004.
- A. Touraine, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il saggiatore, Milano 2008.
- C. Tretti, *Enoch e la sapienza celeste. Alle origini della mistica ebraica*, La Giuntina, Firenze 2007.
- M-R. Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, Palgrave, New York 2003.

- UNESCO, *Notre diversité créatrice: rapport de la Commission Mondiale de la Culture et du Développement*, Éditions UNESCO, Paris 1996.
- G. Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: poesia simbolo e vita*, Marietti, Milano 2008.
- G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitium-Viator, Sotto il Monte (BG)-Milano 2011.
- G. Vacchelli, *Viaggio*, Emi, Bologna 2010.
- G. Vacchelli, *Per un'ermeneutica simbolica. Tra filosofia, religione e poesia*, Ed. Simple, Macerata 2012.
- G. Vacchelli, *Iniziazione alla Commedia. L'«attualità» dell'esperienza di Dante*, Mimesis, Milano 2014 (in corso di pubblicazione).
- R. Vachon, *Il mito emergente del pluralismo*, consultabile all'indirizzo http://www.interculture-italia.it/index.php?option=com_content&task=view&id=151&Itemid=44.
- M. Vannini (a c.), *Nietzsche e il cristianesimo. Antologia*, Casa Ed. D'Anna, Firenze 1986.
- M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.
- M. Vannini, *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Bompiani 2009.
- M. Vannini, *Lessico Mistico. Le parole della saggezza*, Le Lettere, Firenze 2013.
- M. Vannini, *Il santo Spirito fra religione e mistica*, Morcelliana, Brescia 2013.
- G. Vannucci, *L'Eremita*, in "Servitium", 12 (1978), pp. 180-181.
- G. Vannucci, *Giovanni Vannucci. Custode della luce*, Fraternità di Romena, Arezzo 2004.
- G. Vannucci, *Il richiamo dell'infinito*, Romena, Pratovecchio (AR) 2006.
- J. Varenne, *L'insegnamento segreto della Divina Shakti. Antologia di testi tantrici*, Ed. Mediterranee, Roma 2010.
- D. Veliath, *Theological Approach and Understanding of Religions. Jean Daniélou and Raimundo Panikkar: a Study in Contrast*, Kristu Jyoti College, Bangalore 1988.
- S. Venturini, *Il Vangelo del bambino interiore*, Città Nuova, Roma 2008.
- P. Verlaine, *Poesie*, Rizzoli, Milano 1974.
- M. Versari, *Un percorso iniziatico in Hermann Hesse. Dalla caduta alla seconda innocenza*, Clueb, Bologna 1999.
- J. Vigne, *Il matrimonio interiore in Occidente e in Oriente*, La Lepre, Roma 2009.
- S. Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova-Milano 1996.
- S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Leonardo, Milano 1996.
- S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 2005², vol. IV.
- A. Wénin, *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22*, Cittadella, Assisi 2005, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Cerf, Paris 1999.
- A. Wénin, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Comunità di Bose, Qiqajon, Magnano (BI), 2005.
- A. Wénin, *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. IV Gen. 37-50*, EDB, Bologna 2007.
- A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, Bologna 2008.

- K. Wilber, *Les trois yeux de la connaissance. La quête du nouveau paradigme*, Éditions du Rocher, Monaco 1987.
- C. Whitfield, *Il bambino interiore*, Armenia, Milano 2004.
- Zohar. *Genèse*, par C. Mopsik, Verdier, Lagrasse 1984, t. II.
- Zohar. *Il libro dello splendore. Passi scelti della Qabbalah*, a c. di G. Scholem, Einaudi, Torino 1998.
- Zohar. *Un'antologia commentata del massimo testo cabbalistico*, a c. di D.C. Matt, La Giuntina, Firenze 2011,
- T. Ziolkowski, *Fictional Transfigurations of Jesus*, Princeton University Press, New Jersey 1978.